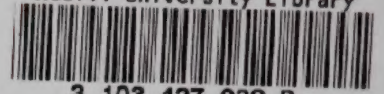


McGill University Library



3 103 427 039 D

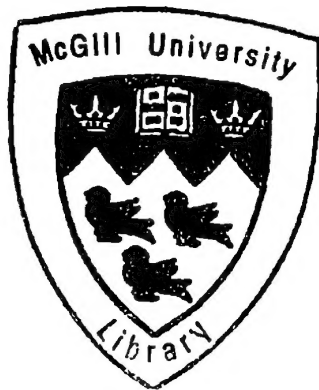
حکمت الہی در متون فارسی

گردآوری و تصحیح

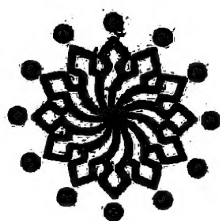
لے
محمد اللہ لورا

شماره ۱۳۸۵

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



3615787
Islam



انجمن آثار و مفاخر فرهنگی



دانشگاه تهران

سلسله انتشارات

همایش بین المللی قرطبه و اصفهان
دو مکتب فلسفه اسلامی در شرق و غرب
اصفهان ۷-۹ اردیبهشت ماه ۱۳۸۱



مدیر نظر و اشراف
دکتر مهدی محقق

رئیس هیأت مدیره انجمن آثار و مفاخر فرهنگی
مدیر مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه تهران - دانشگاه مک گیل

تهران ۱۳۸۵

حکمت الہی در متون فارسی

کردآوری تصحیح
نہ
عبداللہ لورا

تہران ۱۳۸۵

سلسله انتشارات انجمن آثار و مفاخر فرهنگی
شماره ۳۶۵

نورانی، عبدالله، گردآورنده

حکمت الهی در متون فارسی / گردآوری و تصحیح عبدالله نورانی. --

تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی؛ دانشگاه تهران، ۱۳۸۵.

۳۴۴ ص. -- (سلسله انتشارات همایش بین‌المللی قرطبه و اصفهان دو مکتب

فلسفه اسلامی در شرق و غرب / زیر نظر و اشراف مهدی محقق؛ ۳۱

(سلسله انتشارات انجمن آثار و مفاخر فرهنگی؛ ۳۶۵)

ISBN 964-528-016-8

فهرست‌نویسی بر اساس اطلاعات فیپا.

کتابنامه: ص. ۳۴۳-۳۴۴؛ همچنین به صورت زیر نویس.

نمایه.

۱. کلام شیعه امامیه -- متون قدیمی تا قرن ۱۴. ۲. خدا -- اثبات.

۳. خداشناسی -- متون قدیمی تا قرن ۱۴. ۴. فلسفه اسلامی -- متون قدیمی تا

قرن ۱۴. الف. محقق، مهدی، ۱۳۰۸ - ب. همایش بین‌المللی قرطبه و اصفهان

دو مکتب فلسفه اسلامی در شرق و غرب (۱۳۸۱: اصفهان). ج. انجمن آثار و

مفاخر فرهنگی. د. عنوان. ه. عنوان: دانشگاه تهران.

۲۹۷/۴۱۷۲

۸/ح ۹۹ BP

۷۸۸۲-۸۵م

کتابخانه ملی ایران

حکمت الهی در متون فارسی

گردآوری و تصحیح

عبدالله نورانی

مدیر اجرایی انتشارات همایش: فاطمه بستان‌شیرین

چاپ اول، ۱۳۸۵ □ شمارگان ۱۰۰۰ نسخه

لیتوگرافی باختر □ چاپ دالاهو □ صحافی کیانی

حق چاپ برای انجمن آثار و مفاخر فرهنگی محفوظ است

دفتر مرکزی: تهران - خیابان ولی‌عصر - پل امیربهادر - خیابان سرگردشیری (بوعلی) - شماره ۱۰۰

تلفن: ۵۵۳۷۴۵۳۱-۳، دورنویس: ۵۵۳۷۴۵۳۰

دفتر فروش: خیابان انقلاب بین خیابان ابوریحان و خیابان دانشگاه - ساختمان فروردین - شماره ۱۳۰۴،

طبقه چهارم - شماره ۱۴؛ تلفن: ۶۶۴۰۹۱۰۱

شابک: ۹۶۴-۵۲۸-۰۱۶۸ ISBN : 964-528-016-8

قیمت: ۴۰۰۰ تومان

سلسله انتشارات همایش بین المللی قرطبه و اصفهان

- ۱- علاقة التجريد، (شرح تجريد الاعتقاد نصیرالدین طوسی) میرمحمد اشرف علوی عاملی از نواده های میرسید احمد علوی (جلد ۱)، به اهتمام حامد ناجی اصفهانی، تهران ۱۳۸۱.
- ۲- علاقة التجريد، (شرح تجريد الاعتقاد نصیرالدین طوسی) میرمحمد اشرف علوی عاملی از نواده های میرسید احمد علوی (جلد ۲)، به اهتمام حامد ناجی اصفهانی، تهران ۱۳۸۱.
- ۳- الزّاح القّراح، حاج ملّا هادی سبزواری، به اهتمام مجید هادی زاده، تهران ۱۳۸۱.
- ۴- مرآة الأزمان، ملّا محمد زمان از شاگردان مکتب میرداماد، به اهتمام دکتر مهدی دهباشی، تهران ۱۳۸۱.
- ۵- رسائل ملّا ادهم عزلتی خلخالی، مشتمل بر چهارده کتاب و رساله (جلد ۱)، به اهتمام استاد عبدالله نورانی، تهران ۱۳۸۱.
- ۶- مصنّفات میرداماد (جلد ۱)، مشتمل بر بیست کتاب و رساله، به اهتمام استاد عبدالله نورانی، تهران ۱۳۸۱.
- ۷- شرح فصوص الحکمة، سید اسماعیل حسینی شنب غازانی، به اهتمام علی اوجبی، تهران ۱۳۸۱.
- ۸- ترجمه رسالة السعدیة، سلطان حسین واعظ استرآبادی، به اهتمام علی اوجبی،

تهران ۱۳۸۲.

۹- هدیة الخیر، بهاء الدوله نوربخش، تصحیح و تحقیق سید محمد عمادی حائری،

تهران ۱۳۸۳.

۱۰- رساله در برخی از مسائل الهی عام، سید محمد کاظم عصّار تهرانی، به

اهتمام منوچهر صدوقی سها، تهران ۱۳۸۲.

۱۱- ذخیره الآخرة، علی بن محمد بن عبدالصمد تمیمی سبزواری، تصحیح سید

محمد عمادی حائری، تهران ۱۳۸۳.

۱۲- شرح کتاب نجات ابن سینا، از فخرالدین اسفراینی، به اهتمام دکتر حامد ناجی

اصفهانی، تهران ۱۳۸۳.

۱۳- دُرّ ثمین، سید محمدباقر بن ابوالفتوح شهرستانی موسوی، به اهتمام علی

اوجبی، تهران ۱۳۸۳.

۱۴- الرسالة الشرفیة فی تقاسیم العلوم الیقینیة، ابوعلی حسن سلماسی، مقدمه و

تصحیح حمیده نورانی نژاد و محمد کریمی زنجانی اصل، تهران ۱۳۸۳.

۱۵- تنقیح الأبحاث للملک الثلاث ابن کمونه، به اهتمام محمد کریمی زنجانی

اصل، تهران ۱۳۸۳.

۱۶- شرح فصوص الحکم، کمال الدین عبدالرزاق کاشانی، به اهتمام مجید

هادی زاده، تهران ۱۳۸۳.

۱۷- دیوان اشعار منسوب به حضرت امیرالمؤمنین علی علیه السلام، با ترجمه

منظوم از مولانا شوقی، مقدمه، تصحیح و تعلیق دکتر سیده مریم روضاتیان، تهران

۱۳۸۳.

۱۸- الشفاء (الإلهیات) و تعلیقات صدر المتألهین علیها، و عون اخوان الصفاء

علی فهم کتاب الشفاء، بهاء الدین محمد الاصبهانی، تحقیق و تقدیم و تعلیق دکتر حامد

ناجی اصفهانی، تهران ۱۳۸۳.

۱۹- قصیده عشقیّه، از سید قطب الدین محمد نیریزی شیرازی، مقدمه، ترجمه،

تصحیح و تعلیق محمدرضا ذاکر عباسعلی، تهران ۱۳۸۳.

- ۲۰- داروهای قلبی، اثر حکیم محمدباقر موسوی، تصحیح و تحقیق سید حسین رضوی برقمی، تهران ۱۳۸۳.
- ۲۱- هادی المضلین، منسوب به حاج ملا هادی سبزواری، تصحیح و تحقیق علی اوجبی، تهران ۱۳۸۴.
- ۲۲- مجموعه مقالات همایش بین‌المللی قرطبه و اصفهان، زیر نظر و اشراف دکتر سیدعلی اصغر میرباقری فرد، با همکاری فاطمه بستان شیرین، تهران ۱۳۸۴.
- ۲۳- علوم محضه از آغاز صفویه تا تأسیس دارالفنون، گرد آورنده دکتر مهدی محقق، تهران ۱۳۸۴.
- ۲۴- نبراس الهدی، تألیف حکیم متاله حاج ملا هادی سبزواری، تصحیح و مقدمه دکتر سید صدرالدین طاهری، تهران ۱۳۸۴.
- ۲۵- حکمة العین نجم الدین دبیران کاتبی قزوینی، تصحیح و پیشگفتار از دکتر عباس صدری، تهران ۱۳۸۴.
- ۲۶- شرح الإشارات و التنبیها، امام فخرالدین محمد بن عمر رازی، (جلد ۱)، مقدمه و تصحیح دکتر علی‌رضا نجف‌زاده، تهران ۱۳۸۴.
- ۲۷- شرح الإشارات و التنبیها، امام فخرالدین محمد بن عمر رازی، (جلد ۲)، مقدمه و تصحیح دکتر علی‌رضا نجف‌زاده، تهران ۱۳۸۴.
- ۲۸- الافق المبین، میر محمد باقر بن محمد حسینی استرآبادی (مصنّفات میرداماد جلد ۲)، به اهتمام استاد عبدالله نورانی، تهران ۱۳۸۵.
- ۲۹- نهاية الظهور در شرح هیاکل النور سهروردی، علامه حکیم میرزا قاسم علی اخگر حیدر آبادی، با مقدمه و تصحیح و تحقیق محمد کریمی زنجانی اصل، تهران ۱۳۸۵.
- ۳۰- اوامر و نواهی، با ترجمه مقاله‌ای از پروفسور روبرت برونشویک و فرهنگ اصطلاحات و معادل انگلیسی آنها، به اهتمام دکتر مهدی محقق، تهران ۱۳۸۵.
- ۳۱- حکمت الهی در متون فارسی، گردآوری و تصحیح عبدالله نورانی، تهران ۱۳۸۵.

فهرست مطالب

مقدمه دکتر مهدی محقق	نه
پیشگفتار مصحح	۱
نمونه‌هایی از نظم و نثر فارسی در معرفیت صنع کردکار	۲
آشنائی با نسخه‌های خطی رساله‌ها و مؤلفان آنها	۴۸
رسالة اوّل، اثبات واجب و توحید او، از میرزا مسیحا فسائی	۶۵
رسالة دوم، اثبات واجب، حکیم ملا رجبعلی تبریزی	۱۵۱
رسالة سوم، تهلیلیه در اثبات واجب و توحید، از ملا جلال دوانی	۱۶۱
رسالة چهارم، جام‌گیتی نما، از قاضی میرحسین میبدی	۱۸۹
رسالة پنجم، شجرة الهیه، از میرزا رفیعا نائینی	۲۰۷
رسالة ششم، ثمره شجرة الهیه، از میرزا رفیعا نائینی	۲۸۵
نمایه فهرست‌های حکمت الهی در متون فارسی	۳۳۸-۳۴۴

فلسفه در جهان اسلام

و

ضرورت برگزاری همایش قرطبه و اصفهان

به نام خداوند جان و خرد کزین برتر اندیشه برنگذرد

مردم ایران زمین از دیر زمان به مباحث فلسفی و عقلی توجه داشته و به عقل و خرد ارج می‌نهاده‌اند. کتابهایی که به زبان فارسی میانه یعنی زبان پهلوی یا پهلوانی برای ما باقی مانده و در آنها مسائل و مباحث انسان‌شناسی و خداشناسی و جهان‌شناسی مطرح گشته همچون دینکرت و بندهشن و شکند گمانیگ و یچار نمودار و نمونه‌ای از سنت بکار بردن عقل و سود جستن از خرد است. توجه به علم و دانش و عنایت به عقل و خرد که در نهاد نیاکان ما سرشته شده بود گاه‌گاه به وسیله مورخان و نویسندگان اسلامی مورد ستایش قرار گرفته به ویژه آنکه آنان می‌کوشیده‌اند که سرمایه‌های معنوی و دستاوردهای علمی خود را تا آنجا که توان دارند نگاه دارند و به آیندگان خود بپارند. مسعودی مورخ بزرگ اسلامی در کتاب *التنبیه والإشراف* خود می‌گوید من در شهر اصطخر از سرزمین فارس در سال ۳۰۳ نزد یکی از بیوتات کهن ایرانی کتابی بزرگ دیدم که در بردارنده علوم فراوانی از سرمایه‌های علمی آنان بود. او در ادامه سخن خود گوید: ایرانیان سزاوارترین قومی هستند که باید از آنان علم آموخت هر چند که با گذشت زمان و حوادث روزگار اخبار آنان کهنه گردیده و مناقبشان به باد فراموشی سپرده شده و رسوم آنان بریده گشته است.

جغرافی‌دانان اسلامی نیز در آثار خود اشاره به این موضوع کرده‌اند:

ابن حوقل در کتاب *صورة الأرض* هنگام یاد کردن از اقلیم فارس از قلعة الجص (= دیرگچین) یاد می‌کند که زردشتیان یادگارهای علمی (= ایاذکارات) خود را در آنجا نگاه می‌داشته و علوم رفیع و منیع خود را هم در همانجا تدریس می‌کرده‌اند. و یاقوت حموی در *معجم البلدان* نیز در ذیل «ریشهر» از نواحی ارجان فارس می‌گوید که دانشمندان آنجا کتابهای طب و نجوم و فلسفه را با خط جستق که به گشته دفتران (= گشته دیران) معروف است می‌نویسند.

چهار طبقه ممتاز مردم نزد ایرانیان باستان یعنی استاراشماران (= منجمان)، زمیک پتمانان (= زمین پیمایان، مهندسان)، پجشکان (= پزشکان) و داناکان (= دانایان) نشانه توجه آنان به علم و معرفت و طبقه اخیر یعنی دانایان همان اندیشمندان و حکیماناند که در آثار اسلامی امثال و حکم و پندها و اندرزها به آنان منسوب است که فردوسی هم مکرر اندر مکرر می‌گوید: ز دانا شنیدم من این داستان.

وجود کلمات و اصطلاحات علمی همچون توهم، تخم (= هیولی و ماده)، چهر (= چهر، صورت) و گوهر (= جوهر) و همچنین کتابهایی همچون *البزیدج فی الموالید* (بزیدج = در پهلوی و بیچیتک و در فارسی گزیده و در عربی المختارات)، و *الاندرزغر فی الموالید* (اندرزغر = اندرزگر) نشانه جریان علمی در آن روزگار بوده است. همین جریان بود که وقتی در زمان انوشیروان ژوستی نین امپراطور روم مدارس آتن را بست تنی چند از فیلسوفان یونانی به ایران پناهنده شدند و آنجا را مکان نعیم و جای سلامت برای خود یافتند. اینکه پیامبر اکرم (ص) سلمان فارسی را از خاندان خود به شمار آورد که سلمان مَنّا أهل البيت، و وقتی ابتکار او را در حفر خندق (= کندک) مشاهده فرمود دست بر زانوی او زد و فرمود: لو كان العلمُ بالثريا لنالَه رجالٌ من فارس. اگر دانش در ستاره پروین بودی مردانی از ایران بدان دست یافتندی، گواهی صادق بر پیشینه علم و علم دوستی ایرانیان باستان است.

سرمایه‌های علمی ایرانیان تا زمانهای بعد در گنج‌خانه‌ها و کتابخانه‌ها نگهداری می‌شده و مورد نسخه‌برداری و استفاده قرار می‌گرفته است. ابن طیفور در کتاب بغداد خود از مردی به نام عتّابی نقل می‌کند که کتابهای فارسی کتابخانه‌های مرو و نیشابور را استنساخ می‌کرده و وقتی از او پرسیدند چرا این کتابها را بازنویسی می‌کنی او پاسخ داد: «معانی و بلاغت را فقط در فارسی می‌توان یافت زبان از ماست و معانی از آنان است.» و همین امر را از زبان ابن هانی اندلسی می‌شنویم که مردی را می‌ستاید که معانی و مفاهیم ایرانی را در جامهٔ لفظ عربی حجازی عرضه می‌داشته است:

و كَانَ غَيْرَ عَجِيبٍ أَنْ يَجِيءَ لَهُ الْمَعْنَى الْعِرَاقِي فِي اللَّفْظِ الْحِجَازِيِّ
این عنایت و توجه به مسائل عقلی و خردگرایی اختصاص به خواص نداشت بلکه برخی از عوام و اهل جرّف نیز خود را به بحث‌های فلسفی و کلامی مشغول می‌داشته‌اند چنانکه همین ابن حوقل می‌گوید که من در خوزستان دو حمّال را دیدم که بار سنگینی را بر پشت می‌کشیدند و در آن حالت دشوار مشغول بحث و جدل در مسائل تأویل قرآن و حقائق کلام بودند.

مسلمانان در قرون اولیه همهٔ دروازه‌های علم و دانش را بر روی خود باز کردند و آثار ملل مختلف را از زبانهای یونانی و سریانی و پهلوی و هندی به زبان عربی ترجمه کردند کتابهای مهم ارسطو همچون الطّبیعه و الحیوان و اخلاق نیکو ماخس و همچنین کتابهای افلاطون همچون جمهوریت و تیمائوس و نوامیس و کتابهای دیگر به زبان عربی ترجمه شد و در دسترس دانشمندان اسلامی قرار گرفت. رازی ازری و بیرونی از خوارزم و فارابی از فاراب و ابن سینا از بخارا برخاستند و طرحی نو برای اندیشه و تفکر ریختند که آمیزه‌ای از اندیشه‌های گذشتگان بود. ابن سینا گذشته از استفاده از آنچه که مترجمان فراهم ساخته بودند میراث فکری بومی و سنتی خود را نیز مورد استفاده و بهره‌برداری قرار داد. او در مدخل کتاب شفا صریحاً می‌گوید که مرا کتابی است که در آن فلسفه را

بنابر آنچه که در طبع است و رأی صریح آن را ایجاب می‌کند آوردم و در آن جانب شریکان این صنعت رعایت نشده و از مخالفت با آنان پرهیز نگردیده آن گونه که در غیر آن کتاب پرهیز شده است، این کتاب همانست که من آن را فی‌الفلسفة المشرقیة موسوم ساخته‌ام. در مورد منطق هم می‌گوید که ما در زمان جوانی به روش اندیشه‌ای از غیر جهت یونانیان دست یافتیم که یونانیان آن را منطق می‌گویند و شاید نزد اهل مشرق نام دیگری داشته است.

ابونصر فارابی و ابوعلی ابن سینا که در فلسفه از آن دو تعبیر به «شیخین» می‌شود با آثار خود فضای علمی حوزه‌های اندیشه را دیگرگون ساختند بهمنیار بن مرزبان تلمیذ ابن سینا در کتاب تحصیل راه استاد خود را ادامه داد و ابوالعبّاس لوکری شاگرد بهمنیار چون تعلیمات شیخین را برای تدریس به طلباب جوان دشوار و منقلب یافت دست به تألیف کتاب بیان‌الحقّ بضمّان الصدق یازید و بدان وسیله موجب نشر فلسفه شیخین در بلاد خراسان گردید. این جریان راست و درست فلسفه در بلاد اسلامی سهم بیشتر آن نصیب ایرانیان بود. اگر بیرونی خالد بن یزید بن معاویه را نخستین فیلسوف اسلامی دانسته و یا یعقوب بن اسحق کندی فیلسوف عرب از پیشگامان فلسفه بشمار آمده در برابر متفکران ایرانی که به صورت فیلسوف و متکلم اندیشه‌های خود را ابراز داشتند چیزی بشمار نمی‌آید که ابن خلدون در مقدمه خود از آن تعبیر به «الّا فی القلیل النّادر» می‌کند و صراحة می‌گوید: و «أما القُرس (= ایرانیان) فکان شأن هذه العلوم العقلیة عندهم عظیماً و نطاقها متّسعاً». و این تازه غیر از جریانهای فلسفی است که مورد پذیرش قرار نگرفت و ادامه نیافت همچون جریان فکر اتمیسم فلسفی که به وسیله ابوالعبّاس ابرانشهری نیشابوری پایه‌گذاری شد و محمّد بن زکریای رازی دنباله آن را گرفت و این همان است که ناصر خسرو از پیروان مکتب آن تعبیر به طباعیان و دهریان و اصحاب هیولی کرده است.

فلسفه در قرون نخستین از قداست و شرافت خاصی برخوردار بود و با طبّ عدیل و همگام پیش می‌رفت، فلاسفه خود اطبا بودند و طبیبان هم فیلسوف تا بدانجا که فلسفه را طبّ روح و طبّ را فلسفه بدن به شمار آوردند. ابن سینا کتاب پزشکی خود را با نام متناسب با فلسفه یعنی قانون و کتاب فلسفی خود را با نام متناسب با طبّ شفا نامید. شب‌ها که به درس می‌نشست به ابو عبید جوزجانی کتاب شفا در فلسفه و به ابو عبدالله معصومی کتاب قانون در طبّ را درس می‌داد و این روش آمیختگی طبّ و فلسفه تا دوره‌های بعد ادامه داشت چنانکه ابوالفرج علی بن الحسین بن هندو به نقل از صاحب تاریخ طبرستان در مجلس درس خود در طبرستان از سوئی فلسفه سقراط و ارسطو و از سوئی دیگر پزشکی بقراط و جالینوس را درس می‌داد از این روی او در قصیده‌ای که مجلس درس خود را صیقل‌الالباب می‌خواند که در آن عروس‌های ادب به جلوه‌گری می‌پردازند گوید:

ودارس فلّسفة دقیقة	ودارس طبّا نحا تحقیقه
من علم سقراط و رسطاليس	و علم بقراط و جالینوس

و دو پزشک بزرگ طبرستانی یعنی علی بن رین طبری و ابوالحسن طبری کتابهای خود فردوس الحکمة و المعالجات البقراطية را که هر دو در علم پزشکی است با فصلی در فلسفه آغاز می‌کنند. و این سنت علمی که طیب فاضل باید فیلسوف هم باشد تا بتواند به اصلاح نفس و بدن هر دو پردازد کاملاً شایع و رایج بود و کتابهای فراوانی تألیف شد که معنون با عنوان مصالح الأنفس و الأجساد بود و رازی هم که کتاب الطبّ الروحانی خود را نوشت در آغاز یادآور شد که این کتاب را عدیل الطبّ المنصوری قرار داده است تا جانب جان و تن هر دو رعایت شده باشد. در غرب عالم اسلام یعنی اندلس نیز امر به همین منوال بود چنانکه شاعری در مدح ابن میمون چنین گفته است:

ارئى طبّ جالینوس للجسم وحدّه و طبّ أبی عمران للعقل والجسم

از ممیزات این دوره تساهل و تسامح در اظهار نظر علمی بود دانشمندان اندیشه‌های مخالف را تحمل می‌کردند و مجال ردّ و نقض و شکوک و ایراد را باز می‌گذاشتند. برای مثال می‌توان داستان ابوالحسین سوسنگردی را یاد کرد که می‌گوید: من پس از زیارت حضرت رضا (ع) به طوس، نزد ابوالقاسم کعبی به بلخ رفتم و کتاب *الانصاف فی الامامة* این قبه رازی را به او نشان دادم. او کتابی به نام *المسترشد فی الامامة* در ردّ آن نوشت سپس من آن را به ری نزد ابن قبه آوردم او کتابی به نام *المستثبت فی الامامة* را نوشت و *المسترشد* را نقض کرد و من آن را نزد ابوالقاسم آوردم او ردّی بر آن بنام *نقض المستثبت* نوشت و چون به ری برگشتم ابن قبه از دنیا رفته بود. و بر همین پایه دانشمندان معتقد بودند که مطالب علمی در پهنه عرضه بر مخالفان و میدان ردّ و ایراد صفا و جلوه خود را پیدا می‌کنند چنانکه ناصر خسرو گفته است:

با خصم گوی علم که بی خصمی علمی نه پاک شد نه مصفاً شد
زیرا که سرخ روی برون آمد هر کو به سوی قاضی تنها شد

این دوران شکوفائی علم و فلسفه در جهان اسلام دیر نپائید چه آنکه امام محمد غزالی با تألیف کتاب *تهافت الفلاسفة* به تکفیر فیلسوفان پرداخت و در عقیده به قدم عالم آنان را کافر خواند و از جهتی دیگر گروهی ظهور کردند که پرداختن به علم طب را تحریم کردند و آن را دخالت در کار الهی دانستند و کار بدانجا کشید که علم حساب و هندسه هم که هیچ ارتباطی نفیاً و اثباتاً با دین نداشت مورد نفرت قرار گرفت و دانشمندان آن منزوی گردیدند. جدال میان اهل دین و اهل فلسفه بالا گرفت و شکاف میان این دو روز بروز بیشتر شد به ویژه آنکه برخی از دانشمندان راه غزالی را در ضدیت با فلسفه دنبال کردند چنانکه ابن غیلان معروف به فرید غیلانی یا افضل الدین غیلانی کتاب *حدوث العالم* خود را تألیف کرد و در آن ابن سینا را در اینکه دلایل کسانی را که برای گذشته آغاز زمانی قائل بودند ابطال کرده بود ردّ کرد و در آن از هیچ اهانتی به

شیخ‌الرئیس از جمله: «عمی أوتَعَامی»، «یَرْوَعُ كَرَوَّعَانَ الثُّغْلَبِ» فروگزاری نکرد. مخالفان فلسفه برای محکوم کردن اندیشه‌های فلسفی به هر وسیله‌ای متوسل می‌شدند گاه بر تعبیرات و تفسیرات فلاسفه خرده می‌گرفتند و می‌گفتند مثلاً فلاسفه از تعبیرات قرآنی معانی را اراده می‌کنند که مقصود و مراد صاحب وحی نبوده است مثلاً «توحید» و «واحد» را تفسیر می‌کنند به «آنچه که صفتی برای آن نیست و چیزی از آن دانسته نمی‌شود» در حالی که توحیدی را که رسول (ص) آورده در بردارنده این نفی نیست بلکه الهیّت را فقط برای خدای یگانه اثبات می‌کند. و گاه الفاظ نامأنوس علوم اوائل را که وارد زبان عربی شده بود بهانه می‌کردند همچون سولوجوسموس (= قیاس منطقی) و انالوجوسموس (= قیاس فقهی) تا بدانجا که از هر کلمه‌ای که با سین ختم می‌شد اظهار نفرت می‌کردند و به قول ابوریحان بیرونی آنان حتّی نمی‌دانستند که سین نشانه فاعلی است و جزو نام به شمار نمی‌آید و در این مقوله کار بدانجا کشیده شد که برای کلمه «فلسفه» که مشتق از کلمه یونانی «فیلاسوفیا» بود یعنی دوستدار حکمت وجه اشتقاق توهین‌آمیزی را که ترکیبی از فل (= گندی) و سَفَه (= نادانی) است وضع کردند چنانکه لامعی گرگانی صریحاً می‌گوید:

دستت همه با مرهفه پایت همه باموقفه

وهمت همه با فلسفه آن کو «سَفَه» را هست «فل»

و یا شاعری دیگر به نقل از ثعالبی می‌گوید:

و دَغْ عنک قوماً یُعیدونها ففلسفة المرء «فلُ السَّفَه»

نکوهش و مذمّت فلسفه و فلسفیان به ادبیّات و شعر فارسی هم سرایت کرد که دو

بیت زیر از خاقانی و شبستری شاهی بر این امر است:

فلسفی مرد دین می‌پندارید حیز را جفّتِ سام یل منهید

دو چشم فلسفی چون بود احوال ز واحد دیدن حق شد معطل

ابونصر فارابی و ابن سینا دو چهره ممتاز در اندیشه‌های فلسفی چنان چهره‌ای زشت یافتند که تنگ زمان و نحسی دوران به شمار آمدند:

قد ظهرت في عصرنا فرقة ظهورها شؤم على العصر
لا تقتدى في الدين ألأبما سن ابن سینا و ابونصر

دانشمندان اهل سنت و جماعت فلسفه یونان را مقابل با قرآن قرار دادند و کتابهایی همچون ترجیح اسالیب القرآن علی اسالیب اليونان و رشف النصائح الایماتیه فی كشف الفصائح اليوناتیه نگاشته گردید. ابن سینا «مختث دهری» و کتاب شفای او «شفا» خوانده شد و از آن به سرمایه «مرض» و بیماری تعبیر گردید:

قطمنا الاخوة عن معشر بهم مرض من کتاب الشفا
فماتوا علی دین رسطالس و متنا علی مذهب المصطفی

شناخت فلسفه و نفرت از فلاسفه به حدی رسید که دانشمندی همچون ابن نجار یلی در حال احتضار آخرین گفته‌اش: صدق الله العلی العظیم و کذب ابن سینا بود. عرصه بر فلسفه و فیلسوفان و آثار فلسفی چنان تنگ گردید که در مدینه السلام یعنی بغداد وراقان و کتابفروشان را به سوگند واداشتند که کتابهای فلسفه و کلام و جدل را در معرض فروش نگذارند و کتابهایی نظیر کتاب صون المنطق و الکلام عن المنطق و الکلام و القول المشرق فی تحریم المنطق جلال الدین سیوطی مورد پسند اهل دین و حافظان شریعت گردید و ارباب تراجم درباره کسانی که به فلسفه و علوم عقلی می پرداختند، می گفتند: «دنس نفسه بشئ من العلوم الأوائل».

در این میان بسیاری از دانشمندان کوشیدند تا این شکاف میان دین و فلسفه را از بین ببرند ولی موفق نشدند از جمله آنان ناصر خسرو قبادیانی بود که کتاب جامع الحکمتین خود را نگاشت تا میان دو حکمت یعنی حکمت شرعیّه و حکمت عقلیه آشتی دهد و جدال و نزاع میان فیلسوف و اهل دین را بر طرف سازد ولی در این راه توفیقی به دست

نیارود و عبارت زیرا از او نشان دهنده یأس و ناامیدی او در این کوشش است:
«فیلسوف مرین علما لقبان را به منزلت ستوران انگاشت و دین اسلام را از جهل
ایشان خوار گرفت و این علما لقبان مر فیلسوف را کافر گفتند، تا نه دین حق ماند بدین
زمین و نه فلسفه».

در غرب جهان اسلام نیز ابن رشد اندلسی کوشید تا میان حکمت و شریعت را در
کتاب معروف خود فصل المقال فیما بین الحکمة و الشریعة من الاتصال آشتی دهد ولی
او هم در این راه توفیقی به دست نیارود و اندیشه ابتکاری او مبنی بر اینکه در مسائل
خداشناسی و جهان‌شناسی هر متکلم و فیلسوفی یا مُصیب است و یا مُخطی و هر کدام
پس از جدّ و جهد و اجتهاد نسبت به عقیده خود مضطر و مجبور است نه مختار و آزاد، به
هیچ وجه نزد اهل دین مقبول نیفتاد و بازار تکفیر و تفسیق فیلسوفان همچنان رونق خود
را همراه داشت. حتی شیخ شهید مقتول شهاب‌الدین سهروردی که معتقد بود که همه
حکما قائل به توحید بوده‌اند و اختلاف آنان فقط در الفاظ است و سخنان آنان بر طریق
رمز بوده است و «لا ردّ علی الرّمز» جان خود را بر سر همین سخن از دست داد به ویژه
آنکه او حکمت ذوقی را بر حکمت بحثی ترجیح داد و مبانی حکمت اشراق را تدوین
کرد و آن را بر کشف و ذوق بنیان نهاد و آن حکمت را به مشرقیان که اهل فارس هستند
منتسب ساخت.

این دوره تاریک و ظلمانی فلسفه با ظهور فیلسوفان ایرانی شیعی که معمولاً آنان را
اهل حکمت متعالیه خوانند رو به زوال نهاد و دوره درخشان و شکوفائی پدید آمد. که
نظیر آن در هیچ یک از کشورهای اسلامی دیگر سابقه نداشت. اینان با استظهار به قرآن و
حدیث و توسّل به تجوّز و توسّع و تأویل موفق شدند که فلسفه را از آن تنگنایی که مورد
طعن و لعن بود بیرون آورند و لحن تکریم و تقدیس فلاسفه را جانشین آن سازند.

حال باید دید دانشمندان شیعه ایرانی برای رفع این نفرت و زدودن این زنگ از چهره

فلسفه یونان چه اندیشیدند که فلسفه چنان مورد پذیرش قرار گرفت که حتی تا این زمان فقیهان و مفسران قرآن به فلسفه می پردازند و شفا و اشارات ابن سینا را تدریس می کنند و به مطالب آن استشهاد می جویند که از نمونه آن می توان از علّامه طباطبایی و سیدابوالحسن رفیعی قزوینی و شیخ محمدتقی آملی و امام خمینی - رحمه الله علیهم اجمعین - نام برد. اینان وارث علم گذشتگان خود بودند همان گذشتگانی که ابتکار تطهیر فلسفه و تحبیب فلاسفه را عهده دار گردیدند که از میان آنان می توان از میرداماد و ملاصدرا و فیض کاشانی و عبدالرزاق لاهیجی و حاج ملاهادی سبزواری نام برد؛ یعنی متفکران ایرانی که با مکتب تشیع و سنت ائمه اطهار (ع) سر و کار داشتند. این فیلسوفان کلمه «فلسفه» را به کلمه «حکمت» تبدیل کردند که هم نفرت یونانی بودن آن کنار زده گردد و هم تعبیر قرآنی که مورد احترام هر مسلمانی است برای آن علم بکار برده شود؛ زیرا هر مسلمانی با آیه شریفه قرآن: وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا آشنایی دارد و به آن ارج و احترام می گذارد و کلمه حکمت را مبارک و فرخنده می داند و با آن «خیرکثیر» را از خداوند می خواهد، چنانکه حاج ملاهادی منظومه حکمت خود را با همین آیه شریفه پیوند می دهد و فلسفه خود را «حکمت سامیه» می خواند و می گوید:

نَظَّمْتُهَا فِي الْحِكْمَةِ الَّتِي سَمَّيْتُ فِي الذِّكْرِ بِالْخَيْرِ الْكَثِيرِ سُمِّيَتْ

حال که از اندیشه و تفکر و بکار بردن خرد و عقل تعبیر به «حکمت» شده دیگر «فلسفه» با تجلّی در کلمه حکمت در برابر «دین» قرار نمی گیرد؛ زیرا این همان حکمتی است که خداوند به لقمان عطا فرموده که وَلَقَدْ آتَيْنَا لُقْمَانَ الْحِكْمَةَ دِينَ كَسَى هَمْچون ناصر خسرو نمی تواند آن را در برابر دین قرار دهد و دین را «شکر» و فلسفه را «افیون» بخواند و بگوید:

آن «فلسفه» ست و این «سخن دینی» دین شکرست و فلسفه هیپونست
اینان برای حفظ اندیشه و تفکر و بکار بردن خرد و عقل و محفوظ داشتن آن از تکفیر

و تفسیق یا به قول ساده‌تر تطهیر فلسفه کوشیدند که برای هر فیلسوفی یک منبع الهی را جستجو کنند و علم حکما را به علم انبیا متصل سازند؛ از این جهت متوسل به برخی از «تبارنامه»های علمی شدند از جمله آن «شجره نامه» که عامری نیشابوری در الأمد علی الأبد می‌گوید که انبازقلس (= Empedocles) فیلسوف یونانی با لقمان حکیم که در زمان داود پیغمبر (ع) بود رفت و آمد داشته و علم او به منبع و لَقَدْ آتَيْنَا لَقْمَانَ الْحِكْمَةَ مرتبط می‌شود، و فیثاغورس علوم الهیه را از اصحاب سلیمان پیغمبر آموخته و سپس علوم سه‌گانه یعنی علم هندسه و علم طبایع (= فیزیک) و علم دین را به بلاد یونان منتقل کرده است، و سقراط حکمت را از فیثاغورس اقتباس کرده و افلاطون نیز در این اقتباس با او شریک بوده است، و ارسطو که حدود بیست سال ملازم افلاطون بوده و افلاطون او را «عقل» خطاب می‌کرده با همین سرچشمه الهی متصل و مرتبط بوده است؛ و از این روی است که این پنج فیلسوف، «حکیم» خوانده می‌شوند تا آیه شریفه یُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ وَ مَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا شامل حال آنان گردد.

این حکیمان متأله با این تغییر نام از فلسفه به حکمت و نقل نسب‌نامه‌های علمی اکتفا نکردند بلکه کوشیدند تا که برای مطالب فلسفی و عقلی از قرآن و سنت نبوی و نهج البلاغه و صحیفه سجّادیه و سخنان ائمه اطهار - علیهم السّلام - استشهاد جسته شود. میرداماد دانشمند استرآبادی که در کتاب قیسات خود می‌کوشد که مسأله‌ای را که از قدیم مابه‌الاختلاف اهل دین و فلسفه بوده یعنی آفرینش جهان و ارتباط حادث یعنی جهان با قدیم یعنی خداوند را از طریق «حدوث دهری» حل کند. قیس چهارم از کتاب خود را اختصاص به همین استشادهای قرآنی و احادیث داده است و در پایان نقل احادیث با غرور تمام می‌گوید:

این مجملی از احادیث آنان است که جامع مکنونات علم و غامضات حکمت است؛ و سوگند به خدا که پس از کتاب کریم و ذکر حکیم، فقط همین سخنان است که، شایسته

است که کلمه علیا و حکمت کبری و عروة وثقی و صبغة حسنی خوانده شود؛ زیرا آنان حجت‌های خدایند در دنیا و آخرت به علم کتاب و فصل خطاب:

اُولَئِكَ اَبَائِي فَحِثْنِي بِمِثْلِهِمْ إِذَا جَمَعْتُنَا - يَا جَرِيرُ - الْمَجَامِيعُ

با این کیفیت برای میرداماد بسیار آسان است که ارسطو و افلاطونی را که «اسطوره» و «نقش فرسوده» معرفی گردیده و مردم از نزدیک شدن به آثار آنان منع شده بودند که:

قفل اسطوره ارسطو را بر در احسن الملل منهد

نقش فرسوده فلاطون را بر طراز بهین حلل منهد

اولی را «مفید الصناعة» و «معلم المشائین» و دومی را «افلاطون الشریف» و «افلاطون الالهی المتأله» بخواند و آسانتر آنکه ابونصر فارابی و ابن سینا را که پیش از این نحسی روزگار و آثارشان دردزا و بیماری آور به شمار می آمد اولی را «الشریک المعلم» و دومی را «الشریک الریاسی» بنامد و با این گونه مقدمات تعبیر «شیخین» (= ابن سینا و فارابی) را برای آن دو فیلسوف فراهم سازد چنانکه فقها آن تعبیر را برای شیخ کلینی و شیخ طوسی بکار می بردند.

با این تمهیدات همان کتاب شفا که شفا خوانده می شد مورد تکریم و تبجیل علما و دانشمندان قرار گرفت و دانشمندانی همچون سیداحمد علوی شاگرد و داماد میرداماد، مفتاح الشفاء و غیاث الدین منصور دشتکی، مغلفات الشفاء و علامه جلی فقیه و محدث کشف الخفا فی شرح الشفاء را به رشته تحریر درآوردند و از همه مهم تر آنکه صدر المتألهین یعنی ملاصدرای شیرازی تعلیقه بر الهیات شفا نوشت، تا راه فهم و درک اندیشه های ابن سینا را هموار سازد. با این عوامل سنت سینوی یا فلسفه ابن سینا که در جهان تسنن متروک و منسوخ گردیده بود در جهان تشیع و ایران، راه تحول و تکامل خود را پیمود و جانی دوباره یافت و از این جهت است که ملامهدی نراقی که در فقه معتمد الشیعه را می نویسد؛ و در اخلاق جامع السعادات را به رشته تحریر درمی آورد؛ در

فلسفه جامع الافکار را تألیف می‌کند؛ و به شرح و گزارش شفای ابن سینا می‌پردازد. در اینجا باید یادآور شد که توجه حکمای متأخر مانند نراقی به متقدمان به معنی آن نیست که اینان خود را دست بسته تسلیم آنان می‌کردند و یا فقط گفتار آنان را تکرار می‌نمودند بلکه برعکس چنانکه شیوه اهل علم است گفتار گذشتگان را منبع و اصل اندیشه خود قرار می‌دادند و جای جای، بر افکار آنان خرده می‌گرفتند تا علم و دانش هر چه بیشتر پاک‌تر و مصفاًتر گردد. مثلاً ملّامهدی نراقی در جایی بطور صریح می‌گوید:

«گمان مبر که من جمودی بر پذیرفتن فرقه‌ای خاص از صوفیان و اشراقیان و مشائیان دارم، بلکه در یک دست من برهانهای قاطع و در دستی دیگر، قطعیات صاحب وحی و حامل قرآن است؛ و پیشوای من این حقیقت است که، واجب‌الوجود دارای شریف‌ترین نحوه صفات و افعال است و من خود را ملزم به این ادله قاطعه می‌دانم هر چند که با قواعد یکی از این گروههای یادشده مطابقت نداشته باشد.»

او در جای دیگر می‌گوید:

«این بود آنچه که در توجیه کلام برهان ابن سینا یاد کردم اگر مراد او همین است فبهاالمطلوب و گرنه آن را رد می‌کنیم و گوش به آن سخن فرا نمی‌دهیم؛ زیرا بر ما واجب نیست که آنچه در بین الدفتین شفا و برهان آمده قبول و تصدیق نمائیم.»

این دوره که امتداد زمانی آن به چهار صد سال بالغ می‌گردد و به دوره حکمت اشتهار دارد و بزرگان آن را اصحاب حکمت متعالیه می‌خوانند از ادوار بسیار درخشان فلسفه اسلامی است زیرا در این دوره حکیمان کوشیده‌اند از جهتی از میراث اساطین حکمت باستان همچون سقراط و افلاطون و ارسطو و شارحان ارسطو همچون ثامسطیوس و اسکندر افروسی حداکثر بهره‌برداری را به کنند و با کمک از منقولات شیخ یونانی یعنی پلوتایتوس (= پلوتن) که نزد آنان به عنوان اثولوجیای ارسطو شناخته شده بود، خشکی فلسفه را با عرفان ذوقی چاشنی بزنند و از جهتی دیگر آراء و اندیشه‌های

مُشائیان اسلامی همچون فارابی و ابن سینا را به محک بررسی درآورند و آن را با نوآوریهای شیخ اشراق شهاب الدّین سهروردی تلطیف سازند. اینان اندیشه‌های کلامی اشعری و غزالی و فخر رازی را مورد نقد و بررسی قرار دادند و بیشتر بر آراء و اندیشه‌های خواجه نصیرالدّین طوسی که از او به عنوان خاتم بَرِعة المحقّقین یاد می‌شد تکیه کردند. خواجه اندیشه‌های فلسفی - کلامی را از حشو و زوائد پرداخته و مجرد ساخته و کتاب *تجريد العقائد* را به عنوان دستور نامه‌ای برای اندیشه درست خداشناسی و جهان‌شناسی مدوّن کرده بود که دانشمندان پس از او متجاوز از صد شرح و تعلیق بر آن نگاشتند.

این مکتب فلسفه که معمولاً از آن تعبیر به «مکتب الهی اصفهان» می‌شود برای آن که کرسی حکمت در شهر معنوی و روحانی اصفهان قرار داشته و از اقطار عالم اسلامی طالبان علم و معرفت بدان شهر دانش و مدینه حکمت روی می‌آورده‌اند، مورد غفلت جهان علم قرار گرفته است و فقط در این اواخر خاورشناس معروف پروفیسور هانری کربن با همکاری بازمانده گذشتگان استاد سید جلال الدّین آشتیانی موفق شد که برگزیده‌ای از آثار معروف‌ترین چهره‌های این دوره را در مجموعه‌ای چهار جلدی تحت عنوان: *منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران از عصر میرداماد و میرفندرسکی تا زمان حاضر به اهل علم معرفی کنند*. در این مجموعه است که اندیشه‌های حکیمانی همچون میرداماد و میرفندرسکی و ملاصدرا و ملا رجبعلی تبریزی و ملا عبدالرزاق لاهیجی و حسین خوانساری و ملا شمسای گیلانی و سیداحمد علوی عاملی و فیض کاشانی و قوام الدّین رازی و قاضی سعید قمی و ملا نعیمای طالقانی و ملا صادق اردستانی و ملا مهدی نراقی و مانند آنان معرفی گردیده است. بخش الهیات و جوهر و عرض از شرح غررالفرائد یعنی شرح منظومه حکمت سبزواری که به وسیله این کمترین (= مهدی محقق) و پروفیسور ایزوتسو به زبان انگلیسی ترجمه و در نیویورک چاپ شد

نشان دهنده این حقیقت بود که حکیمان سابق بر او چه کوششهایی را در هموار ساختن اندیشه متحمل شده‌اند تا حکیم سبزواری توانسته است با نظم و نثر اندیشه‌های خود را که نتیجه و نقاوه اندیشه‌های سلف صالح او بوده در دسترس جویندگان حکمت قرار دهد. کوشش‌هایی که در سه دهه اخیر در مراکزی همچون مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه تهران - دانشگاه مکیل و انجمن حکمت و فلسفه به عمل آمد کمکی شایان توجه به شناخت این دوره کرد و برخی از مجامع علمی هم مانند کنگره حاج ملاهادی سبزواری و کنگره ملاصدرا و آثاری که به وسیله برخی از استادان دانشگاه و علمای حوزه تألیف گردید در این امر کمک کرد.

هدف کنگره‌ای که در سال جاری با همکاری برخی از مراکز علمی تحت عنوان قرطبه و اصفهان تشکیل می‌گردد آن است که اولاً اندیشه نادرستی را که غربیان و به تبع آنان دانشمندان کشورهای عربی اظهار داشته‌اند مبنی بر اینکه پس از ابن رشد دانشمند اندلسی ستاره اندیشه‌های فلسفی و تفکر عقلی در جهان اسلام رو به افول نهاد، از چهره تاریخ فلسفه اسلامی زدوده گردد و یا معرفی برخی از چهره‌های درخشان این دوره که تاکنون در گوشه‌های فراموشی مانده، ممیزات حکمت متعالیه به دستداران علوم معقول و اهل فلسفه و عرفان نمایانده شود.

در خرداد سال ۱۳۷۸ که همایشی تحت عنوان: اهمیت و ارزش میراث علمی اسلامی - ایرانی به مناسبت سی‌امین سال تأسیس مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه تهران - دانشگاه مکیل برگزار گردید شرکت‌کنندگان داخلی و خارجی متفقاً اظهار داشتند که لازم است کوششی جدی درباره معرفی آن بخش از تاریخ اندیشه و تفکر علمی و فلسفی در ایران که جهان علم از آن ناآگاه است به عمل آید و این در ارتباط با این حقیقت است که غربیان می‌گویند: «چراغ اندیشه و تفکر فلسفی پس از ابن رشد متوقفی ۵۹۵ هجری (در لاتین Averroes) در جهان اسلام خاموش گردیده است» و در نتیجه

پرده روی چندین قرن تلاش و کوشش دانشمندان ایرانی بویژه در دوران تشیع این کشور که مرکز آن اصفهان بوده کشیده شده است و این مطلب به صورتهای مختلف در آثار دانشمندان اروپایی و مسلمان به چشم می خورد که چند نمونه از آن یاد می گردد:

دکتر اکرم زعیتر در مقدمه ترجمه کتاب ابن رشد و الرشیدیة ارنست رنان فرانسوی می گوید: «ان الدراسات الفلسفیه عند العرب ختمت باین رشد».

پروفسور هانری کربن در کتاب فلسفه ایرانی و فلسفه تطبیقی خود می گوید: «تاریخ نویسان غربی فلسفه مدتهای مدیدی گمان کرده اند که با تشیع جنازه ابن رشد در سال ۱۱۹۸ میلادی در قرطبه، فلسفه اسلامی نیز روی در نقاب خاک کشید».

پروفسور ژوزف فان اس در مقدمه بیست و گفتار از مهدی محقق می گوید: «فلسفه ایرانی دوره صفویه که توسط متفکران بزرگ مکتب اصفهان تکامل یافته است عملاً ناشناخته مانده است».

برپایه آنچه که یاد شد پایه ریزی فکری برگزاری همایشی در سطح بین المللی تحت عنوان قرطبه و اصفهان به تدریج نهاده شد که اکنون به تحقق نزدیک گردیده است. هر چند که بانی اصلی این همایش انجمن آثار و مفاخر فرهنگی و مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه تهران - دانشگاه مک گیل بود ولی پس از ارائه این اندیشه مراکزی دیگر همچون مرکز بین المللی گفتگوی تمدن ها و مرکز فرانسوی تحقیقات ایرانی و چند نهاد دیگر به یاری ما برخاستند و به موازات تهیه مقدمات همایش توفیق یافتیم برخی از آثار علمی را نیز به مناسبت و به نام همین همایش آماده چاپ سازیم که به جهت برخی از مشکلات و مضایق نتوانستیم آن را در همایش عرضه داریم و امیدواریم که این کتابها به تدریج چاپ و در دسترس اهل علم قرار گیرد.

امید است که با مباحثی که در این همایش مطرح می گردد و مطالبی که از این کتابها بدست می آید زمینه ای تازه برای بازنگری فلسفه اسلامی به وجود آید که با آن فصلی

جدید برای تاریخ فلسفه در جهان اسلام گشوده گردد، و همچنین طلاب و دانشجویانی که طالب مواد تازه‌ای برای پژوهش‌ها و تحقیقات خود هستند از نتایج این همایش بهره‌برداری کنند و این همایش انگیزه و مقدمه‌ای باشد تا در همه شهرها و روستاهای کشور ما که در طی تاریخ متفکران و اندیشمندی را در خود پرورانده، مجامع و محافلی بر این نسق برقرار و یاد آن بزرگان گرامی داشته شود و آثار آنان مورد بررسی و نشر قرار گیرد و امتیازات آن آثار به جامعه علمی داخلی و خارجی معرفی گردد. تحقق این هدف عالی و مقدس زمینه‌ای تازه را برای اندیشه و تفکر نسل جوان آماده خواهد ساخت تا توجه خود را به فرهنگی معطوف دارند که شرقی صرف و غربی محض نباشد بلکه آمیخته‌ای باشد از اندیشه‌های نو و کهن و گزینه‌ای از آنچه که نیازهای جان و تن را برآورده کند و سعادت دنیا و آخرت را تأمین نماید. بعون‌الله تعالی و توفیقه

مهدی محقق

رئیس هیأت مدیره انجمن آثار و مفاخر فرهنگی
رئیس همایش بین‌المللی قرطبه و اصفهان

اول اردیبهشت ماه جلالی ۱۳۸۱

بسم الله الرحمن الرحيم

پیشگفتار مصحح

مسلمانان در رشته‌های علوم اسلامی از تفسیر قرآن مجید و شرح احادیث شریفه و فنون ادبی لغت و صرف و نحو و بلاغت در نظم و نثر گرفته تا علوم عقلی مربوط به اعتقادات و مباحث حکمت نظری در شاخه‌های منطق و طبیعی و الهی و حکمت عملی در شعبه‌های اخلاق فردی و تدبیر و اداره امور منزل و خانواده و تربیت فرزندان و سیاست مدنی و اداره امور مردم و جامعه به صورتهای شفاهی، تدریس و بحث و مناظره و تألیف و نگارش کتاب و رساله و مقاله و نامه خدمات گوناگون به زبان عربی و فارسی و دیگر زبانهای کشورهای مسلمان‌نشین داشته‌اند. بخشی از آثار آنان به زبان فارسی در رشته علم کلام و حکمت الهی به صورت کتب خطی مانده است که باید به چاپ برسد و در دسترس جویندگان قرار گیرد. در آغاز این مجموعه «حکمت الهی در متون فارسی»، نمونه‌های از نظم و نثر فارسی نوشته دانایان و سروده شاعران در حمد و تقدیس و بیان نشانه‌هایی از معرفت پروردگار در پیشگفتار، و سپس چند رساله در مباحث خداشناسی و مسایل مربوط به وجود و صفات خداوند تعالی، و در پایان دو رساله، به علاوه آن، مشتمل بر ابواب نبوت و امامت و معاد و قیامت گردآوری شده است. این کیفیت تنظیم بیشتر به تذکر بعضی از دانشجویان و پژوهشگران علوم ادبی و انسانی غیر رشته‌های تخصصی حکمت و کلام و علاقه‌مند به مباحث عقلی، به عنوان مباحث کمک آموزشی، جمع‌آوری شده است. عبدالله نورانی تهران، ۱۳۸۵.

نمونه‌ای از نظم و نثر فارسی در معرفت صنع کردگار

(۱) دیباجهٔ اساس الاقتباس از خواجه نصیرالدین طوسی

خداوندا، متعلّمان حکمت را به الهام حق و تلقین صدق و توفیق خیر مؤید گردان، و همت‌های ایشان را به طلب کمال و تحرّی صواب و اقتنای فضیلت مصروف‌دار، تا به راستی واثق باشند و از کژی محترز و با یقین مطمئن و از شک متنفر، و به علم متسأنس و از جهل مستوحش، و به نقصان معترف و از ترائی به کمال مستنکف.

و از تعنّت و تعصّب و اعجاب و تصلّف و بغی و سفه و عناد و شغب و میل و مدهانت و تلبیس و مغالطه و انکار حق و اعراض از آن و اصرار بر باطل و اغماض بر آن، و طلب علم به سوی تفاخر و تسوّق و ترّفّع و تفوّق، و مرء و افتراء و استغواء و استهواء منزّه، و از خدعه و ساوس تقلید و شبهه هواجس تسویل و تتبّع مالا یعنی و سلوک سیر غیر مرضی مبرا.

و حق‌شناسی ارباب فضیلت را از گذشتگان و معاصران بی غوایل حسد و مدافعت متکفل، و شکرگذاری نعمت حکمت به ادای آنچه اقتباس کرده باشند به دیگر ابنای نوع به حسب استعداد بی شوائب بخل و منافسه و مطل و مضایقه متشمّر، و از کسالت و بطالت و تعطیل عمر و تضییع روزگار مجتنّب، و در ملازمت دین قویم و صراط مستقیم ثابت قدم، تانهایات مقاصد ایشان جز حلول در جوار حضرت احدیت و وصول به جناب عزّت سرمدیت نباشد، و ذلک فضلُ الله من یشاء.

محزّر کتاب گوید: بعد از حمد و شکر خدای، جلّ جلاله، بر نعم و ایادی نامتناهی که وصولش به هر یکی از بندگان متواتر و متوالی است، و صلوات و تحیات بر بندگان شایستهٔ او از انبیاء و اولیاء، علی الخصوص بر محمد مصطفیٰ و آتش، علیهم الصّلاة و السلام، در تحریر این مجموع شروع کرده آمد. و چون این علم به نسبت با دیگر علوم، خاصّه اقسام حکمت به مثابت قاعده و بنیاد است، این مجموع را به اساس الاقتباس موسوم کرد.^(۱)

(۲) دیباچه گلستان سعدی

مَنْتِ خدای را - عزّ و جلّ، که طاعتش موجب قربت است و بشکر اندرش مزید نعمت، هر نفسی که فرو می‌رود ممد حیات است و چون بر می‌آید مفرّح ذات، پس در هر نفسی دو نعمت موجود است و بر نعمتی شکری واجب.

از دست و زبان که برآید کز عهده شکرش بدرآید
اعملوا آل داود شُکراً وَ قَلِیلٌ مِنْ عِبَادِی الشُّکُورُ.

بنده همان به که زتقصیر خویش عذر به درگاه خدای آورد
ورنه سزاوار خداوندیش کس نتواند که بجای آورد
باران رحمت بیحسابش همه را رسیده و خوان نعمت بیدریغش همجا کشیده،
پرده ناموس بندگان به گناه فاحش ندرد، و وظیفه روزی به خطای منکر نبرد.

ای کریمی که از خزانه غیب کبر و ترسا وظیفه خور داری
دوستان را کجا کنی محروم تو که با دشمن این نظر داری
فراش باد صبا را گفته تا فرش زمردین بگسترده و دایه ابر بهاری را فرموده تا بنات
نبات در مهد زمین پیروزد، درختان را به خلعت نوروزی قبای سبز ورق در برگرفته
و اطفال شاخ را به قدوم موسم ربیع کلاه شکوفه بر سر نهاده، عصا را تاکی به
قدرت او شهد فائق شده و تخم خرمائی به تربیتش نخل باسق گشته.

ابر و باد و مه و خورشید و فلک در کارند تا توانی به کف آری و به غفلت نخوری
همه از بهر تو سرگشته و فرمان بردار شرط انصاف نباشد که تو فرمان نبیری
در خبر است از سرور کاینات و مفخر موجودات و رحمت عالمیان و صفوت
آدمیان و تتمه دور زمان، محمد مصطفی صلی الله علیه و سلم،

شَفِیعٌ مُطَاعٌ نَبِیُّ کَرِیم قَسِیمٌ جَسِیمٌ نَسِیمٌ وَ سَیمٌ
بلغ العلّی بکماله، کشف الدجی بجماله حُسْنٌ جَمِیعٌ خِصَاله، صَلُّوا عَلَیه وَ آلَه

چه غم دیدار امت را که دارد چو تو پشتیبان

چه باک از موج بحر آن را که باشد نوح کشتیان

[هرگه] که یکی از بندگان گنهکار پریشان روزگار دست انابت به امید اجابت به
درگاه حق، جلّ و علا، بردارد، ایزد تعالی در او نظر نکند، بازش بخواند باز اعراض

فرماید؛ بار دیگرش به [تضرّع و] زاری بخواند، حق، سبحانه و تعالی، فرماید: یا ملائکتی، قد استحييت من عبدی، و ليس له غیری، فقد غفرت له، دعوتش اجابت کردم و امیدش بر آوردم، که از بسیاری دعا [وزاری بنده] همی شرم دارم. کرم بین و لطف خداوندگار گنه بنده کرده است و او شرمسار عاکفان کعبه جلالش به تقصیر عبادت معترف که: ما عبدناک حقّ عبادتک، و اصفان حلیه جمالش به تحیر منسوب که: ما عرفناک حقّ معرفتک.

گر کسی وصف او زمن پرسد بی دل از بی نشان چه گوید باز؟ عاشقان گشتگان معشوقند بر نیاید ز گشتگان آواز یکی از صاحب‌دلان سر به جیب مراقبت فرو برده بود و در بحر مکاشفت مستغرق شده. آنکه که از این معاملت باز آمد یکی از یاران به طریق انبساط گفت: از این بوستان که بودی ما را چه تحفه کرامت کردی؟ گفت: به خاطر داشتم که چون به درخت گل رسم دامنی پر کنم هدیه اصحاب را، چون برسیدم بوی گلم چنان مست که کرد که دامنم از دست برفت!

ای مرغ سحر، عشق ز پروانه بیاموز	کان سوخته را جان شد و آواز نیامد
این مدعیان در طلبش بی خبرانند	کان را که خبر شد خبری باز نیامد
ای برتر از خیال و قیاس و گمان و وهم	وزهر چه گفته‌اند و شنیدیم و خوانده‌ایم
مجلس تمام گشت و به آخر رسید عمر	ما همچنان در اوّل وصف تو مانده‌ایم ^(۱)

دیباچه بوستان سعدی

به نام خدایی که جان آفرید	سخن گفتن اندر زبان آفرید
خداوند بخشنده دستگیر	کریم خطابخش پوزش‌پذیر
عزیزی که هرگز درش سرب‌تافت	به هر در که شد هیچ عزّت نیافت
سر پادشاهان گردن‌فراز	به درگاه او بر زمین نیاز
ادبیم‌زمین، سفره عام اوست	چه دشمن بر این خوان یغما، چه دوست
بری، دانش از نهمت ضدّ و جنس	غنی، ملکش از طاعت جنّ و انس

جهان مستفق بر الهیتش
نه بر اوج ذاتش برد مرغ و هم
نه ادراک در کینه ذاتش رسد
نه در بلاغت به سحبان رسد
که خاصان در این ره فرس رانده‌اند
نه هر جای مرکب توان ناختن
و گهر سالکی محرم راز گشت
کسی را در این بزم ساغر دهند
یکی باز را دیده بر دوخته است
کسی ره سوی گنج فارون نبرد
بمردم در این موج دریای خون
اگر طالبی کاین زمین طی کنی
تأمل در آیینه دل کنی
مگر بوئی از عشق مست کند
به پای محبت ره بدان جا بری
به در یقین پرده‌های خیال
دگر مرکب عقل را پویه نیست
در این بحر جز مرد داغی نرفت
کسانی کز این راه برگشته‌اند
خلاف پیمبر کسی ره گزید
محال است سعدی که راه صفا
فررومانده از کینه ماهیتش
نه در ذیل وصفش رسد دست و هم
نه فکرت به غور صفاتش رسد
نه در کینه بی چون سبحان رسد
به لا اُحصی از تک فرومانده‌اند
که جاها سپر باید انداختن
ببندند بروی در باز گشت
که داروی بیهوشیش در دهند
یکی دیده‌ها باز و پر سوخته است
و گهر برد، ره باز بیرون نبرد
کز او کس نبرده است کشتی برون
نخست اسب باز آمدن پی کنی
صفائی بتدریج حاصل کنی
طلبکار عهد اُلتنت کند
وزان جا به بال محبت پری
نماند سراپرده اُلا جلال
عنانش بگیرد تحیر که بیست
گم آن شد که دنبال راعی نرفت
برفتند بسسیار و سرگشته‌اند
که هرگز به منزل نخواهد رسید
نران رفت جز در پی مصطفی (۱)

«اول دفتر به نام ایزد دانا»

اول دفتر به نام ایزد دانا	صانع پروردگار و حی توانا
اکبر و اعظم خدای عالم و آدم	صورت خوب آفرید و سیرت زیبا
از در بخشندگی و بسنده نوازی	مرغ هوارا نصیب ماهی دریا
خود می خورند منعم و درویش	روزی خود می برند پشه و عنقا
حاجت موری به علم غیب بداند	درین چاهی به زیر صخره صما
جانور از نطفه می کند شکر ازنی	برگ تر از چوب خشک چشمه زخارا
شریت نوش آفرید از مگس نحل	نخل تناور کند زدانه خرما
از همگان بینیاز و بر همه مشفق	از همه عالم نهان و بر همه پیدا
پرتو نور سرادقات جلالش	از عظمت ماورای فکرت دانا
خود نه زبان در دهان عارف مدهوش	حمد و ثنا می کنند که موی بر اعضا
هر که نداند سپاس نعمت امروز	حیف خورد بر نصیب رحمت فردا
بار خدایا مهمنی و مدبّر	وز همه عیبی منزهی و مبرّا
ما نتوانیم حقّ حمد تو گفتن	با همه کسرو بیان عالم بالا
سعدی از آنجا که فهم اوست سخن گفت	وزنه کمالات و هم کی رسد آنجا ^(۱)

توحید

فضل خدای را که تواند شمار کرد	یا کیست آن که شکر یکی از هزار کرد
آن صانع قدیم که بر فرش کائنات	چندین هزار صورت الوان نگار کرد
ترکیب آسمان و طلوع ستارگان	از بهر عبرت نظر هوشیار کرد
بحر آفرید و برّ و درختان و آدمی	خورشید و ماه و انجم و لیل و نهار کرد
الوان نعمتی که نشاید سپاس گفت	اسباب را حتی که نشاید شمار کرد
آثار رحمتی که جهان سر بسر گرفت	احمال منّتی که فلک زیر بار کرد
از چوب خشک میوه و درنی شکر نهاد	وز قطره دانه درر شاهوار کرد

۱- غزلیات سعدی، ص ۳، تصحیح حبیب بغمائی، چاپ مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی،

بستان میوه و چمن و لاله‌زار کرد
 شاخ برهنه پیرهن نوبهار کرد
 که کیست کو نظر زسر اعتبار کرد
 هر بلیی که زمزمه بر شاخسار کرد
 حیران بماند هر که در این افتکار کرد
 یا عقل ارجمند که با روح یار کرد
 از غایت کرم که نهان و آشکار کرد
 جان در رهش دریغ نباشد نثار کرد
 ما را به حسن عاقبت امیدوار کرد
 فردوس جای مردم پرهیزگار کرد
 مزد آن گرفت جان برادر که کار کرد
 دانه نکاشت ابله و دخل انتظار کرد
 جای نشست نیست بیاید گذار کرد
 این جای رفتن است و نشاید قرار کرد
 خردش چنان بکوفت که خاکش غبار کرد
 عادل برفت و نام نیکو یادگار کرد
 محبوبش آرزوی دل اندر کنار کرد
 بازی رکیک بود که موشی شکار کرد
 کان تیکه باد بود که بر مستعار کرد
 بی دولت آن که بر همه هیچ اختیار کرد
 الا کسی که در ازش بخت یار کرد
 چون هر چه بود نیست قضا کرد کار کرد
 بدبخت و نیک بخت و گرامی و خوار کرد
 چون صبح در بسیط زمین انتشار کرد
 در گوش دل نصیحت او گوشوار کرد
 هر شاعری که مدح ملوک دیار کرد

اجزای خاک مرده به تأثیر آفتاب
 ابر آب داد بیخ درختان تشنه را
 چندین هزار منظر زیبا بیافرید
 توحید کوی او نه بنی آدم اند و بس
 شکر کدام فضل بجای آورد کسی؟
 گویی کدام؟ روح که در کالبد دمید
 لال است دردهان بلاغت زبان وصف
 سرچیزست تابه طاعت او بر زمین نهند؟
 بخشنده‌ای که سابقه فضل و رحمتش
 پرهیزگار باش که دادار آسمان
 نابرده رنج گنج میسر نمی شود
 هر کو عمل نکرد و عنایت امید داشت
 دنیا که جسر آخرتش خواند مصطفی
 دارالقرار خانه جاوید ادمی است
 چند استخوان که هاون دوران روزگار
 ظالم بمرد و قاعده زشت از او بماند
 عیسی به عزلت از همه عالم کناره جست
 قارون ز دین برآمد و دنیا بر او نماند
 ما اعتماد بر کرم مستعان کنیم
 بعد از خدای هر چه پرستند هیچ نیست
 وین گوی دولت است که بیرون نمی برد
 بیچاره آدمی چه تواند به سعی و رنج
 او پادشاه و بنده و نیک و بد آفرید
 سعدی بر هر نفس که برآورد چون سحر
 هر بنده‌ای که خاتم دولت به نام اوست
 بالا گرفت و دولت والا امید داشت

شاید که التماس کند خلعت مزید سعدی که شکر نعمت پروردگار کرد
در لزوم دینداری و نیکوکاری

اگر دل نخواهی که باشد نژند نخواهی که دایم بوی مستمند
به گفتار پیغمبرت راه جوی دل از ترکیها بدین آب شوی
تو را دین و دانش رهاند درست ره رتسگاری بسبایدت جست
اگر چشم داری به دیگر سرای به نزد نبی و وصی گیر جای
دلّت گر به راه خطا مایل است تو را دشمن اندر جهان خود دل است

در آفرینش مردم

ز راه خرد بنگری اندکی که معنی مردم چه باشد یکی
تو را از دو گیتی برآورده اند به چندین میانجی بهرورده اند
نخستین فطرت پیسین شمار توئی خویشان را به بازی مدار
برنج اندر آری تنّت را رواست که خود رنج بردن به دانش سزااست
برنج اندرست ای خردمند گنج نیابد کسی گنج نابرده رنج^(۱)
دعوی مکن که برترم از دیگران به علم چون کبر کردی از همه ددان فروتری
از من بگری عالم تفسیر گوی را گر در عمل نکوشی نادان مفسّری
بار درخت علم ندانم مگر عمل با علم اگر عمل نکنی شاخ بی بری
علم آدمیت است و جوانمردی و ادب ورنی ددی به صورت انسان مصوری
از صد یک بجای نیاورده شرط علم وز حبّ جاه در طلب علم دیگری
امروز غره‌ای به فصاحت که در حدیث هر نکته را هزار دلایل بیاوری
فردا فصیح باشی در موقف حساب گر علّتی بگویی و عذری بگستری
مردان به سعی و رنج بجایی رسیده اند تو بی هنر کجا از نفس پروری

(۳) دیباجه اخلاق ناصری خواجه نصیرالدین طوسی

حمد بی حدّ و مدح بی عدّ لایق حضرت عزّت مالک الملکی باشد، که همچنانکه در بدو فطرت اولی، و هوالذی یبدؤ الخلق، که حقایق انواع را از مطالع ابداع بر می آورد، هیولای انسان را، که سمت عالم خلقی داشت، چهل طور در مدارج استکمال از صورت به صورت و حال به حال بگردانید، که خمّرت طینه آدم بیدی أربعین صباحاً، تا چون به نهایت تربیت رسید و اثر حصول شایستگی قبول در روی پدید آمد، خلعت صورت انسانی را، که طراز عالم امری داشت، که و يُنزل الروح من أمره، به یک دفعه، که و ما أمرنا إلّا واحده، بر طریق، کن فیکون، کلمح البصرأ و هو أقرب، دروی پوشانید، تا وجود اوّل او رقم تمامی یافت، و نوبت تکوین به کون ثانی رسید و مستعدّ تحمّل امانت ربّانی گشت، که ثمّ أنشأناه خلقاً آخر؛ به ازای بدو فطرت در عود نشأت، ثمّ تُعیده، معنویت انسان را، که مبدأ وجود صورت نوعیت اوست و آنجا، یعنی در بدو وجود، به یک لمحّه یافته بود، در تعلیمگاه، علم الإنسان، ما لم یعلم، و کارخانه اعملوا صالحاً، به تجرید ذات و تهذیب صفات و ترقّی در مدارج کمال و تحلّی به صوالح اعمال، سال به سال، بل حالاً فحال، از مرتبه به مرتبه و منزل به منزل می گذارند، تا آنگاه که با معاد، ارجعی إلی ربّک، رساند و صورت مستعار او را، که لباس اوّل هیولای اولای انسانی بود و در کون اوّل به چندان تخمیر و ترشیح مخصوص شده، دفعه واحده استرداد کند، که، فإذا جاء أجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون، تا چون ندای، لمن الملك اليوم، با جواب، لله الواحد القهار، از حضرت مالک الملک در فضای عالمهای ملک و ملکوت افتد، و موعد، کلّ شیء هالک إلّا وجهه، در آید، وعده، كما بدّ أکم تعودون، به انجام رسیده باشد، و حکمت، کنت كنزاً مخفياً، به اتمام پیوسته، ذلک تقدیر العزیز العلیم.

و صلوات نامحصور و تحیات نامعدود سزاوار نثار وجود مقدّس سرور راه نمایاتان دین و مهتر پیشوایان اهل یقین محمد مصطفی باشد، که خلاص خلائق از ظلمات حیرت و جهالت به نور ارشاد و هدایت اوست، و امان اهل ایمان از ورطات غفلت و ضلالت از اعتصام به حبل عصمت او. صلّی الله علیه و آله و أصحابه و سلّم تسلیماً کثیراً.

(۴) دیباچه لیلی و مجنون نظامی گنجوی

ای نام تو بهترین سرآغاز	بی نام تو نامه کی کنم باز
ای کارگشای هر چه هستند	نام تو کلید هر چه بستند
ای واهب عقل و باعث جان	با حکم تو هست و نیست یکسان
ای مقصد همت بلندان	مقصود دل نیازمندان
ترتیب جهان چنانکه بایست	کردی به مثابتی که شایست
ای عقل مرا کفایت از تو	جستن زمن و هدایت از تو
من بی دل و راه بیمناک است	چون راهنما تویی چه باک است
احرام گرفته‌ام به کویت	لبیک زنان به جستجوییت
یک ذره زکیمیای اخلاص	گر بر مس من زنی شوم خاص
ره بازده از ره قبولم	بر روضه ترتب رسولم

در نعت سید المرسلین صلی الله علیه و سلم

ای شاه سوار ملک هستی	سلطان خرد به چیره دستی
ای ختم پیمبران مرسل	حلوای پسین و ملح اول
ای حاکم کشور کفایت	فرمانده فتوی ولایت
ای خاک تو توتیای بینش	روشن ز تو چشم آفرینش
ای سید بارگاه کونین	نسابة شهر قاب قوسین
ای صدر نشین هر دو عالم	محراب زمین و آسمان هم
ای کنیت و نام تو مؤید	بوالقاسم و احمد و محمد
عقل از چه خلیفه شکر ف است	بر لوح سخن تمام حرف است
هم مهر مؤیدی ندارد	تا دین محمدی ندارد ^(۱)

(۵) از خسرو و شیرین نظامی

خبر داری که سیاحان افلاک چرا گردند گرد مرکز خای

در این محرابکه معبودشان کیست
 چه می‌خواهند از این محمل کشیدن
 چرا این ثابت است، آن منقلب نام
 قبابسته چو گل در تازه روئی
 مرا حیرت بر آن آورد صد بار
 ولی چون گرد حیرت تیزگاهی
 مشو فتنه برین بتها که هستند
 همه هستند سرگردان چو پرگار
 مرا بر سر گردون رهبری نیست
 بلی در طبع هر داننده‌ای هست
 از آن چهره که گرداند زن پیر
 اگر چه از خلل یابی درستش
 چو گرداند و رادست خردمند
 همبدون دور گردون زین قیاس است
 خدای از ما بدان آن را گزیند
 نظامی جام وصل آنک کنی نوش
 کسی کز تو در تو نظاره کند
 شاید تو را جز به تو یافتن
 دگر ره گفست کاجرام کواکب
 شنیدستم که هر کوکب جهانی است
 جوارش داد، کاین ما هم شنیدیم
 چو واجمیتیم از آن صورت که حال است

وزین آمد شدن مقصودشان چیست
 چه می‌جویند ازین منزل بریدن
 که گفت این را بجنب، آن را بیارام
 پرستش را کمر بستنده گوئی
 که بندم در چنین بتخانه زُتار
 عنایت بانک برزد کای نظامی
 که این بتها نه خود رامی‌پرستند
 بدید آرنده خود را طلبکار
 جز این کاین نقش دائم سرسری نیست
 که با گردنده گرداننده‌ای هست
 قیاس چرخ گردنده همی گیر
 نگردد تا نگردانی نخستش
 بدان گردش بماند ساعتی چند
 شناسد هر که او گوهر شناس است
 که در راه خدا خود را نبیند
 که بر یادش کنی خود را فراموش
 ورق‌های بی‌پوده پاره کند
 عنان باید از هر دری تسافتن
 ندانم بر چه مرکبند راکب
 جداگانه زمین و آسمانی است
 درستی را بدان قایم بدیدیم
 رصد بنمود کاین معنی مُحال است^(۱)

(۶) دیباجه کتاب کلیلہ و دمنہ نصرالله منشی

بسم الله الرحمن الرحيم، و على الله توکلی

سپاس و ستایش مرخدای را، جلّ جلاله، که آثار قدرت او بر چهره روز روشن تابان است، و انوار حکمت او در دل شبِ تار درفشان، بخشاینده‌ای که تار عنکبوت را سدّ عصمتِ دوستان کرد، جبّاری که نیش پشه را تیغ قهر دشمنان گردانید، در فطرت کاینات به وزیر و مشیر و معاونت و مظاهرت محتاج نگشت، و بدایع ابداع در عالم کون و فساد پدید آورد، و آدمیان را به فضیلت نطق و مزیت عقل از دیگر حیوانات ممیز گردانید؛ و از برای هدایت و ارشاد رسولان فرستاد تا خلق را از ظلمت جهل و ضلالت برهانیدند، و صحن گیتی را به نور علم و معرفت آذین بستند، و آخر ایشان در نوبت و اوّل در رتبت، آسمان حق و آفتاب صدق، سید المرسلین و خاتم النبیین و قائد الغرّ المحجلین، ابوالقاسم، محمد بن عبدالله بن عبدالمطلب بن هاشم بن عبد مناف العربی را، صلی الله علیه و علی عترته الطاهرین، برای عزّ نبوت و ختم رسالت برگزید، و به معجزات ظاهر و دلایل واضح مخصوص گردانید، و از جهت الزام حجّت و اقامت بیّنات به رفق و مدارا دعوت فرمود، و به اظهار آیات مثال داد، تا مُعاندت و تمرّد کفار ظاهر گشت، و خردمندان دنیا را معلوم گشت که به دلالات عقلی و معجزات حسی التفات نمی نمایند، آنگاه آیات جهاد بیامد و فرضیّت مجاهدت، هم از وجه شرع و هم از طریق خرد، ثابت شد، و تأیید آسمانی و ثبات عزم صاحب شریعت بدان پیوست، و انصار حق را سعادت هدایت راه راست نمود، و مدد توفیق جمال حال ایشان را بیاراست، تا روی به قمع کافران آوردند، و پشت زمین را از خُبث شرک ایشان پاک گردانیدند، و ملّت حنیفی را به اقطار و آنان جهان برسانیدند و حق را در مرکز خود قرار دادند.

فحمداً ثم حمداً ثم حمداً	لمن يُعطى إذا شُكِر المزايا
و تبليغاً تحياني إلى من	بيثرب في الغدايا والعشايا
سلام مشوّق يُهدى إليه	من المِدح الكرائم والصّفايا

درود و سلام و تحیت و صلوات ایزدی بر ذات معظم و روح مقدّس مصطفی و

اصحاب و اتباع و یاران و اشیاع او باد، درودی که امداد آن به امتداد روزگار متصل باشد، و نسیم آن خاک از کلبه عطار برآرد، إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتُهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا صَلُّوا عَلَيْهِ وَسَلِّمُوا تَسْلِيمًا.

و چون می‌بایست که این ملت مخلد بماند، و ملک این امت به همه آفاق و اقطار زمین برسد، و صدق این حدیث که یکی از معجزات باقی است جهانیان را معلوم گردد، قال النَّبِيُّ، صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ: زُرْتُ لِي الْأَرْضَ فَارِثُ مَشَارِقِهَا وَمَغَارِبِهَا، وَ سَيَلَنْتُ مَلِكًا أُمْتِي مَا زَوَى لِي مِنْهَا. (زمین از برای من در نور دیده و جمع کرده شد، پس به چشم من آورده شد مشرقهای و مغربهای آن، و زود باشد که پادشاهی اُمت من به تمامی آن جاییها برسد که از برای من در نور دیده شد).

خلفای مصطفی را، صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ رَضِيَ عَنْهُمْ، در امر و نهی و حل و عقد دست برگشاد، و فرمان مطلق رازانی داشت، و مطاوعت ایشان را به طاعت خود و رسول مُلْحَق گردانید، حیث قال عَزَّ وَجَلَّ: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ، که تنفیذ شرایع دین و اظهار شعایر حق بی سیاست ملوک دین دار بر روی روزگار مخلد نماند، و مدت آن مقرون به انتهای عمر عالم صورت نیندد.

و بر مردمان واجب است که در کسب علم کوشند و فهم را در آن معتبر دارند، که طلب علم و ساختن توشه آخرت از مهمات است، و زنده را از دانش و کردار نیک چاره نیست، و نیز نور ادب دل را روشن کند، و داروی تجربت مردم را از هلاک جهل برهاند، چنانکه جمال خورشید روی زمین منور گرداند، و آب زندگانی عمر جاوید دهد. و علم به کردار نیک جمال گیرد که میوه درخت دانش نیکوکاری است و کم آزاری. و هر که علم بدان و بدان کار نکند به منزلت کسی باشد که مخافت راهی می‌شناسد اما ارتکاب کند تا به قطع و غارت مبتلی گردد، یا بیماری که مضرت خوردنیها می‌اند و همچنان بر آن اقدام می‌نماید تا در معرض تلف افتد.

و فایده در تعلّم حرمت ذات و عزّت نفس است، پس تعلیم دیگران؛ که اگر به افادت مشغول گردد و در نصیب خویش غفلت ورزد همچون چشمه‌ای باشد که از آب آن همه کس را منفعت حاصل می‌آید و او از آن بی خبر. و از دو چیز نخست خود را مستظهر باید گردانید، پس دیگران را ابثار کرد: علم و مال. (۱)

(۷) دیباچه شاهنامه فردوسی

به نام خداوند جان و خرد
 خداوند نام و خداوند جای
 خداوند کیهان و گردان سپهر
 ز نام و نشان و گمان برتر است
 به بسینندگان آفریدنده را
 نیابد بدو نیز اندیشه راه
 سخن هر چه زین گوهران بگذرد
 ستودن نداند کس او را چو هست
 خرد را و جان را همی سنجد او
 بدین آلت و رای و جان و روان
 به هستیش باید که خستو شوی
 پرستنده باشی و جوینده راه
 توانا بود هر که دانا بود
 از این پرده برتر سخنگاه نیست
 ترا دانش و دین رهاند درست
 و گرد دل نخواهی که باشد نژند
 به گفتار پیغمبرت راه جوی
 چه گفت آن خداوند تنزیل و وحی
 که من شهر علمم علیم درست
 گواهی دهم کین سخن راز اوست
 علی را چنین گفت و دیگر همین
 منم بنده اهل بیت نبی

کزین برتر اندیشه بر نگذرد
 خداوند روزی ده رهنمای
 فروزنده ماه و ناهید و مهر
 نگارنده برشده گوهر است
 نسبینی مرنجان دو بسیننده را
 که او برتر از نام و از جایگاه
 نیابد بدو راه جان و خرد
 میان بندگی را ببايدت بست
 در اندیشه سخته کی گنجد او
 ستود آفریننده را چون توان
 زگفتار بیگار یک سو شوی
 به فرمانها ژرف کردن نگاه
 به دانش دل پیر برنا بود
 به هستیش اندیشه را راه نیست
 در رستگاری ببايدت جست
 نخواهی که دائم بوی مستمند
 دل از تیرگیها بدین آب شوی
 خداوند امر و خداوند نهی...
 درست این سخن قول پیغمبرست
 تو گویی دو گوشم پر آواز اوست
 کزیشان قوی شد بهر گونه دین...
 سستاینده خاک پای وصی

حکیم این جهان را چو دریا نهاد
چو هفتاد کشتی برو ساخته
یکی پهن کشتی بسان عروس
محمد بدو اندرون با علی
خردمند کز دور دریا بدید
بدانست کو موج خواهد زد
به دل گفت اگر با نبی و وصی
همانا که باشد مرا دستگیر
خداوند جوی می و انگبین
اگر چشم داری به دیگر سرای
گرت زین برآید گناه من است
برین زادم و هم برین بگذرم
دلت گریه راه خطا مایل است
گرت زین بدآید گناه من است
بری زادم و هم برین بگذرم
دلت گریه راه خطا مایل است
هر آن کس که در دلش بغض علی است
نگر تا نداری به بازی جهان
همه نیکیت باید آغاز کرد
ازین در سخن چند راتم همی
سخن هر چه گویم همه گفته‌اند

برانگیخته موج ازو تند باد
همه بادبانها بر افراخته
بیاراسته همچو چشم خروس
همه اهل بیت نبی و ولی
کرائه نه پیدا و بن ناپدید
کس از غرق بیرون نخواهد شدن
شوم غرقه دارم دویار وفی
خداوند تاج و لواء و سریر
همان چشمه شیر و ماء معین
به نزد نبی و وصی گیر جای
چنین است و این دین و راه من است
چنان دان که خاک پی حیدرم
ترا دشمن اندر جهان خود دل است
چنین است و این دین و راه من است
چنان دان که خاک پی حیدرم
که یزدان به آتش بسوزد تنش
ازو زارتر در جهان زارکیست
نه بگردی از نیک پی همراهِان
چو با نیکنامان بوی همورد
همانا کرانش ندانم همی
برو بوم دانش همه رفته‌اند^(۱)

۱- شاهنامۀ فردوسی، ج ۱، به کوشش و ستم علی اف و محمد نوروزی عثمان اف، تهران، ۱۹۷۱.

(۸) دیباچه جهان گشای علاءالدین عطاملک جوینی

سپاس و ثنا معبودی راست که واجب الوجود است، مسجودی که وجود او واهب انوار عقل وجود است، آفریدگاری که اثبات وحدانیت او در هر ذره‌ای از ذرات مکونات موجود است، پروردگاری که به اختلاف لغات و صفات شکر روایع بدایع صنایع او مقصود است، رزّاقی که از راه ربوبیت بر مائده کرمش موحد و ملحد یکسان است، خلّاقی که معلومات مُبدعات فطرتش از کمال قدرت او یک داستان است، عظیمی که بلبل خوش الحان و نغمت به ذکر الوان نعمت او هزار دستان است، کریمی که یک قطره از بحار موهبت او باران میدرار نیشان است، غفّاری که نسیم لطفش ماده بقاء هر دوستار آمد، قهّاری که جلّاد عنفش تیغ آبدار تاتار گشت، ظاهری که عقول عقلا در عظمت کمال او حایر است، باطنی که اوهام و افهام از کنه معرفت جلال او قاصر است، احدی که مقتصدان اودیة هدی و مقتبسان بادیه هوی را مطلوب اوست، صمدی که عاشقان حقیقت و فاسقان صورت پرست را محبوب اوست.

کفر و اسلام در رهش پویان وحده لاشریک له گویان
و وفود درود آفرینش بر نور حدیقه آفرینش و نور حدقه اهل بینش، خاتم انبیا
محمد مصطفی باد، درودی که از بوی آن بوی اخلاص به مشام مشتاقان قدس
برسد، و از رایحه آن ملأ اعلی بر موافقت ساکنان روضه رضا نثار صلوات طیبات
روح مطهر مرکم او ایثار کند. و همچنین برگزیدگان امت و متبعان سنت او از یاران
و اهل خاندان، که نجوم آسمان هدایت و رجوم شیطان غوایت اند، ثنائی که به
حلیه صفا و زیور حقیقت آراسته باشد. و امداد آن به امتداد ایام ولیالی پیوسته... (۱)

۱- جهان گشای علاءالدین عطاملک جوینی، تصحیح محمد قزوینی، لیدن، هلاند، ۱۹۱۱م،

(۹) دیباجة مخزن الأسرار نظامی گنجوی

بسم الله الرحمن الرحيم	هست کلید در گنج حکسیم
فاتحه فکرت و ختم سخن	نام خدای است، بر این ختم کن
پیش وجود همه آیندگان	بیش بقای همه پایندگان
سابقه سالار جهان قدم	مرسله پیوند گلوی قلم
پرده گشای قلم پرده‌دار	پردگی پرده شناسان کار
مبدع هر چشمه که جودیش هست	مخترع هر چه وجودیش هست
لعل طراز کمر آفتاب	حله گر خاک و حلی بند آب
پرورش آموز درون پروران	روز برارنده روزی خوران
مهره کش رشته یکتای عقل	روشنی دیده بینای عقل
داغ نه ناصیه داران پاک	تاج ده تخت نشینان خاک
خام کن پخته تدبیرها	عذر پذیرنده تقصیرها
شحنه غوغای هراسندگان	چشمه تدبیر شناسندگان
اول و آخر به وجود و صفات	هست کن و نیست کن کائنات
با جبروتش که دو عالم کم است	اول ما، آخر ما، یک دم است
کیست در این دستگه دیر پای	کو لمن الملك زند جز خدای
بود و نبود آن چه بلند است و پست	باشد و این نیز نباشد که هست
پرورش آموختگان ازل	مشکل این کار نکردند حل
کز ازلش علم، چه دریاست این	تا ابدش ملک، چه صحراست این
اول او، اول بی‌ابتداست	آخر او، آخر بی‌انتهاست
روضه ترکیب تو را حور ازوست	نرگس بینای تو را نور ازوست
کشمکش هر چه در او زندگی است	پیش خداوندی او، بندگی است
هر چه جز او هست، بقائیش نیست	اوست مقدس که فنائیش نیست

مَنّت او راست هزار آستین
 تا کرمش در تُتّق نور بود
 چون که به جودش، کرم آباد شد
 در هوس این دو سه ویرانه ده
 تا نگشاد این گره و هم سوز
 چون گهر عقد فلک دانه کرد
 زیر و سه چنبر که بر افلاک زد
 کرد قبا جُبّه خورشید و ماه
 زهره میغ از دل دریا گشاد
 جام سحر در گل شیرنگ ریخت
 ز آتش و آبی که به هم در شکست
 مرغ سخارا چو فلک تازه کرد
 نخل زبان را رطب نوش داد
 هر که فتاد از سر پرکار او
 سدره نشینان سوی او پرزنند
 زنده نام جبروتش احد
 خاصّ نوالش نفس خستگان
 دل که زجان نسبت پاکی کند
 رُسته خاک در او دانه‌ای است
 بر کمر کوه و کلاه زمین
 خار زگل، نی زشکر دور بود
 بسند وجود از عدم آزاد شد
 کار فلک بود کره بر کره
 زلف شب ایمن نشد از دست روز
 جعد شب از گرد عدم شانه کرد
 هفت کره بر کمر خاک زد
 زین و گله وار سپید و سیاه
 چشمه خضر از لب خارا گشاد
 جرعه آن در دهن سنگ ریخت
 پیه ذرّ و گوهر یاقوت بست
 مرغ سخن را فلک آوازه کرد
 درّ سخن را صدف گوش داد
 جمله چو ما هست طلبکار او
 عرش روان نیز همین در زنند
 پایه تخت ملکوتش ابد
 پیک روانش قدم بستگان
 بر در او دعوی خاکی کند
 از گل باغش «إِرم» افسانه‌ای است (۱)

(۱۰) دیباچه جامع الحکمتین ناصر خسرو قبادیانی مروزی یمگانی (قرن ۵)

آغاز سخن از سپاس خدای کنیم، آفریدگار آسمان و زمین و پدید آورنده مکان و مکین، بر مقتضای تلقین او، سبحانه، که فرستاد کتاب کریم خویش به سفارت رسول خویش، محمد امین، و گستراننده بساط دین.

سپاس مراورا، سبحانه، بر آنکه ما را از شکمهای مادران ما بیرون آورد بی آنکه هیچ چیزی بدانستیم؛ آنگاه ما را چشم بینا و گوش شنوا و دل دانا داد تا به چشم صنع کریم او را بر این عالم عظیم بدیدیم، و به گوش قول او را بشنودیم که این قرآن عزیز است، و به دل تعلیم رسول او بدانستیم که: گوینده این کتاب کریم و فرستنده این شریف خطاب و سازنده این عظیم قباب است.

سپاس داریم او را، سبحانه، بر آن چه بی آنکه ما را سوی او، عزّ و علا، به طاعتی سابقتی بود، ما را بدین سه بزرگ مواهب گرامی کرد، و از دیگر جانوران ما را بدین خصایص جدا کرد. این شکر بر ما واجب کرده او، جلّ و عزّ است.

و سپاس داریم خدای را، سبحانه، بر آنچه ما را از پس آنکه نفس گویند، و خاطر جوینده داد، سوی ما هادی امین و دلیل بصیر و رسول کریم بر صراط مستقیم بفرستاد، به کتاب مبارک پر حکمت او هوسها و نفسهای بد از ما باز داشت؛ و ما به متابعت رسول و کتاب او سزاوار رحمت او، جلّ و علا، شدیم...

و سپاس داریم مرخدای را، تعالیّ وحده، بر آنکه ما را از خاک بیافرید (به) رسول و کتاب سوی راه خویش بخواند و هدایت داد، تا از آنها نباشیم که به حشر آرزو می کنند که همچنان خاک بودند کز اوّل بودند...

و بدین بیان منطقی کاندرا ایجاب سپاس خدای کردیم، ظاهر شد عقلا را که نعمتهای خدای که بر ماست، شمار ما نشمرد... اگر همگی را از آن باز نگوئیم و نشمردیم [اندکی را باز گوئیم و او را سپاس گزاریم و بر پیامبر وی سبحانه] و چراغ روشن او اندر ظلمات کفر و ضلال و رهنمای خلق برسانیدن کتاب عزیز و بسیط

شریعت خدای بر حکمت، بر اظهار حلال و حرام، و نشر قضایا و احکام، و تحریض بر عدل و احسان، و تحذیر از جور و عصیان، و رفتن به طبع کریم و خلق عظیم خویش بر صراط مستقیم سوی رضای خدای تعالی... و بعد از آن بر خازن علم کتاب و حکمت، و عتبه اسرار شریعت شدید الأشداء - قوله: أشدّاء علی الکفار رحماء بینهم» پدرآل و عترت رسول و کفو دخترش فاطمة الزهراء البتول، خداوند ذوالفقار مشهور، ابن عم و داماد رسول مصطفی، الوصی المرتضی، و فرشتگان آسمان دین، هداة العالمین إلى يوم الدّین، امامان حق و رهنمایان خلق، از اولاد رسول و وصی صلوات و خیرات و برکات و تحیات پاینده و افزاینده و زاینده، تا گردنده گردنده است و تابنده تابنده.^(۱)

(۱۱) دیباچه زاد المسافر ناصر خسرو قبادیانی

سپاس مرخدای را که آفریدگار جواهر پنهان و پیداست، و بدانچه باشاننده مکان و زمان است برتر از گه و کجاست و بدانچه بخشاینده حواس ماست رواست اگر گوئیم که شنوا و بیناست، و فرمان مراوراست و طاعت و انقیاد برماست. و درود او بر پیغامبر حق که سیّد الأنبیاست، خداوند خوی نیک و قول راست، محمّد قرشی کز خلق مصطفاست و مرشرف و نبالت را غایت و منتهاست، و بر علی بن ابی طالب که به شرف و صیانت او سیّد الأوصیاست، و بر امامان حق از فرزندان ایشان تا خلا و ملاست و تا زمین و سماست.^(۲)

(۱۲) دیباچه دیوان ناصر خسرو در معرفت کردگار

خداوندی که در وحدت قدیم است از همه اشیا
به اندر وحدتش کثرت، نه مُحَدَّث زین همه تنها

۱- ناصر خسرو، جامع الحکمتین، تصحیح و مقدمه هنری کرین و محمد معین، تهران ۱۳۳۲.

۲- زاد المسافر، تصحیح سید محمد عمادی حائری، مرکز میراث مکتوب، ۱۳۸۴.

چه گوئی از چه او عالم پدید آورد از لؤلؤ
 که نه مادّت بُد و صورت، نه بالا بود و نه پهن
 همه گوئی که بر معلول خود علّت بود سابق
 چنان چون بر عدد واحد، و یا بر کلّ خود اجزا
 به معلولی چو یک حکم است و یک وصف آن دو عالم را
 چرا چون علّت سابق توانا باشد و دانا
 هر آنچ امروز نتواند به فعل آوردن از قوّت
 نیاز و عجز اگر نبود و را چه دئی و چه فردا
 همی گوئی زمانی بود از معلول تا علّت
 پس از ناچیز محض آورد موجودات را پیدا
 زمانی کز فلک زاید فلک نابوده چون باشد
 زمان و چیز ناموجود و نا موجود بی مبدا
 اگر هیچیز را چیزی نهی قایم به ذات خود
 پس آمد نفس وحدت را مضادّ و مثل در آلا
 و گرزین صورت هیچیز حرف و صوت می خواهی
 مسلّم شد که بی معلول نبود علّت اسما
 تقدّم هست یزدان را چو بر اعداد و حوان را
 زمان حاصل، مکان باطل، حدّث لازم، قدم بر جا
 مکن هرگز بدو فعلی اضافت گر خرد داری
 بجز ابداع یک مُبدّع کلمح العین او ادنا
 مگو فعلش بدان گونه که ذاتش منفعل گردد
 چنان کز کمترین قصدی به گاه فعل ذات ما

مجوی از وحدت محضش برون از ذات او چیزی
 که او عام است و ماهیات خاص اندر همه احیا
 گر از هر بینشش بیرون کنی وصفی برد مفزا
 دو باشد بر خلاف آنکه نه فرد و واحد و یکتا
 اگر چه بی عدد اشیا همی بینی در این عالم
 ز خاک و باد و آب و آتش و کانی و از دریا
 چو هاروت ار توانستی که اینجا آئی از گردون
 از اینجا هم توانی شد برون چون زهره زهرا
 زگر هردان نه از هستی فزونی اندر این معنی
 که جز یک چیز را یک چیز نبود علت انشا
 خرددان اولین موجود، زان پس نفس و جسم آنکه
 نبات و گونه حیوان و آنکه جانور گویا
 همی هر یک به خود ممکن بدو موجود ناممکن
 همی هر یک به خود پیدا بدو معدوم ناپیدا
 زاؤل هستی خود را نکو بشناس و آنکاهی
 عنان بر تاب از این گردون و زین باز بجه غبرا
 تو اسرار الهی را کجا دانی؟ که تا در تو
 بود ابلیس با آدم کشیده تیغ در هیجا
 تو از معنی همان بینی که در بستان جان پرور
 ز شکل و رنگ گل بیند دو چشم مرد نابینا
 دیوان ناصر خسرو در شکر خدای به دوستی خاندان رسول حق
 شکر آن خدای را که سوی علم و دین خود کرده است بی نیاز در این رهگذر مرا
 شکر آن خدای را که سوی علم و دین خود ره داد و سوی رحمت بگشاد در مرا

اندر جهان به دوستی خاندان حقّ چون آفتاب کرد چنین مشتهر مرا
 گر رحمت خدای نبودی و فضل او افکنده بود مکر تو در جوی و جز مرا
 آنجا هنر به کار و فضایل، نه خواب و خور تو را و خرد با هنر مرا
 قول رسول حقّ چو درختی است بارور برکش تو را که گاو توئی و ثمر مرا
 دانم که نیست جز که به سوی تو ای خدا روز حساب و حشر مقرّ و وزر مرا
 و اندر رضای خویش تو، یارب، به دو جهان از خاندان حقّ مکس راستر مرا
 همچون پدر به حقّ توسخن‌گوی وزهد ورز زیرا که نیست کار جز این ای پسر مرا

دیوان ناصر خسرو، کوشش در دانشجوئی

نکوهش مکن چرخ نیلوفری را برون کن ز سر باد خیره سری را
 چو تو خود کنی اختر خویش را بد مدار از فلک چشم نیک اخترى را
 به چهره شدن چون پری کی توانی به افعال مانده شومر پری را
 سپیدار مانده است بی هیچ چیزی از یراکه بگزید او کم بری را
 اگر تو از آموختن سر نتابی نجوید سر تو همی سروری را
 بسوزند چوب درختان بی بر سزا خود همین است مر بی بری را
 درخت تو گر بار دانش بگیرد به زیر آوری چرخ نیلوفری را
 نگر نشمری، ای برادر، گزافه به دانش دبیری و نه شاعری را
 پیمبر بدان داد مر علم حق را که شایسته دیدش مرا این مهتری را
 به هارون ما داد موسی قران را نبوده ست دستی بران سامری را
 پسندیده است بازهد عمّار و بوذر کند مدح محمود مر عنصری را
 من آنم که در پای خوکان نریزم مر این قیمتی درّ لفظ دری را
 آگه نه‌ای مگر که پیمبر کراسپرد روز غدیر خم زمینبرولایتش
 در بود مر مدینه علم رسول را زیرا جزا و نبود سزای امانتش

گر علم بایدت به در شهر علم شو
 و ر همی گوئی من من نیز مسلمانم
 من توّلّا به علی دارم کز تیغش
 به سرا اندر دانی که خداوندش
 علی و عترت او است مرّآن را در
 خنک آن را که به علم و به عمل هر شب
 از پارسی و تازی و از هندو و از ترک
 وز فلسفی و مانوی و صابی و دهری
 بـنـکـوهی جـهـود و ترسا را
 چون ندانی که فضل فرقان چیست
 روا بود که زیهر سخن به مصر شوی
 هر سال یکی کتاب دعوت
 خراسان چو بازار چین کرده ام
 نام نهی اهل علم و حکمت را
 گریدین مشغول گشتم لاجرم
 مرا گویند بددین است و فاضل، بهتر آن بودی
 آن همی گوید امروز مرا بددین
 بار مرداندر درخت عقل ناپیدا شود
 نهان را آشکارا کس نسپیند
 حکمت از حضرت فرزند نبی باید جست
 خواری مکش و کبر مکن برره دین رو
 زحجّت پند بشنو کاگهست او
 نکرد از جملگی اهل خراسان

تا بردلت بتابد نور سعادتش
 مرتزایا من در دین چه فخار آید
 بر منافق شب و بر شیعه نهار آید
 نه چنان آید چون غله گزار آید
 خنک آن کس که در این ساخته دار آید
 به سرا اندر با فرش و ازار آید
 وز سندی و رومی و زعبری همه یکسر
 در خواستم این حاجت و پرسیدم بی مر
 تو چه داری برین دو تن تفضیل
 پس چه فرقان ترا و چه انجیل
 و گر همه بمثل جان و دل دهی بکری
 باطراف جهان همی فرستم
 به تصنیفهای چو دیبای چینی
 رافضی و قرمطی و معتزلی
 رافضی گشتستم و گمراه نام
 که دینش پاک بودی و نبودی فضل چندان
 که بجز نام نداند ز مسلمانانی
 چون به تعلیم آب یابد آنکهی پیدا شود
 جز از تعلیم حرّی نامداری
 پاک و پاکیزه ز تشبیه و ز تعطیل چو سیم
 مؤمن نه مقصّر بود ای پیزنه غالی
 ز رسم چرخ دوار ستمکار
 کسی زو بیشتر با دهر پیکار

بدین رست آخر از چنگال دنیا به تقدیر خدای فرد و قهار
 گر از دنیا برنجی راه او گیر که زین بهتر نه راه است و نه هنجار
 همی تا کند پیشه عادت همی کن جهان مرجفا را تو مر صابری را
 گزینم قرانست و دین محمّد همی بود ازیرا گزین محمّد
 بسهار دل دوستدار علی همیشه پراست از نگار علی
 لذّت علمی جو از دانا به جان تو رسد زان سپس ناید به چشم لذّت جسمی لذید
 به پیش جاهلان مفکن گزافه پند نیکو را که دهقان تخم هرگز نفکند در ریگ و شورستان
 ای حجت زمین خراسان به شعر زهد جز طبع عنصرت نشاید به خادمی
 تا تو به دل بنده امام زمانی بنده شعر تو است شعر کسائی
 تواناست بر دانش خویش دانا نه داناست آن کو تواناست بر زر
 جان را زبهر مدحت آل رسول گه رودکی و گاهی حسان کنم
 تا سخنم مدح خاندان رسول است نابغه طبع مرا متابع و یار است^(۱)

(۱۳) دیباجة جواهر نامه نظامی محمد بن ابی البرکات جوهری نیشابوری

چون علم ازلی و قدرت لایزالی اقتضا چنان می‌کند که هر ماهیّت که صلاحیت وجود دارد آن را به کمال لطف صنع شایع خویش بعد العدم خیریت وجود می‌دهد، و هر نوعی را از انواع موجودات به حسب استعدادات مختلفه اعطاء وجودی خاص کرامت می‌کند، نوع انسانی را که خلاصه انواع است و اشرف موجودات که به واسطه اوضاع و اشکال فلکی و اسباب ارضی موجود گردانید و نفس ناطقه انسانی را به واسطه مزاجی خاص مناسبت با قالب پیوندی داد و قوا و آلات جسمانی را معاون و معاضد وی گردانید تا بدان اکتساب کمالاتی که هر نفس را در اصل فطرت به قدر استعداد به قوّت حاصل باشد به فعل حاصل می‌کند، و

۱- دیوان ناصر خسرو، به تصحیح مجتبی مینوی، مهدی محقق، چاپ دانشگاه تهران، ۱۳۵۳.

به قوّت عقلی که انسان را اعطا کرده است و از جمله حیوانات ممتاز گردانیده معرفت باری، تبارک و تعالی، و انبیا و ملائکه و رسل - صلوات الله علیهم اجمعین - و امور اخروی در می‌یابد تا سبب نجات و رفع درجات ابدی او می‌گردد.

و چون بعضی از نفوس انسانی را در اصل فطرت پیاده رو و معرّی از حصول کمالات بود حکمت کامل ازلی نفوس انسانی را در تصرّف نهاد آورد، و به تجارت بدین عالم کون و فساد فرستاد و مدّتی در این عالم مقام می‌بایست تا وی در آن مدّت اکتساب کمالاتی کند که ممکن او بود، یا به بعضی از کمال ممکن خویش برسد. و چون قالب مرگب از اجسامی بود که هر یک دائم التّحلّل اند و صور اصول آن قابل کون و فساد است، و هر لمحّه چیزی از اجزای بدنی تحلیل می‌پذیرد لابدّ به بدلی حاجت افتد تا حافظ مزاج باشد و توابع آن را که قوای حیوانی و نفسانی و طبیعی اند مدّتی باقی تواند ماند. پس حاجت افتاد به چیزی که بدل آنچه تحلیل پذیرفته باشد نشیند، و آن غذاست.

پس طلب غذا در هر شخص از اشخاص حیوانی نهاد و در طبیعت آن شخص جذب منفعتی و دفع مضرتی بیافرید که بی جذب منفعتی و دفع مضرتی بقای حیوان صورت نبندد و قوّت غضبانی را سبب دفع مضرت ساخت و قوّت شهوانی را سبب جذب منفعت کرد...

و چون مهمّات و لوازم بقای نوع انسانی را به اشخاص بسنیار احتیاج بود تا هر یک به غرض خویش اغراض و مهمّات... جنس خویش تمام کند، و بقای نوع موقوف بر دفع مضرت و جذب منفعت بود، بدین سبب مزاحمت افتاد میان اشخاص، و هر شخصی چنان می‌خواست که غرض و مقصود خویش زودتر و بیشتر حاصل کند.

پس میان اشخاص نوع انسانی، قانونی و تربیتی و شریعتی می‌بایست که بر آن جمله می‌روند، و بقای ایشان و سیاب معیشت به واسطه آن قانون مستحفظ

می‌باشد واجب الوجود - تعالیٰ و تقدّس - از نوع انسانی اشخاصی را مؤیّد به تأیید خویش و معجزات ظاهر به حسب مصلحت هر قرنی و قومی خاص به تأیید الطاف شایع خویش بیافرید و به خلق فرستاد تا شرایع حق ظاهر گردانیدند و منفعت و مضرت عاجل و آجل خلائق را بیان کردند به الفاظی مبین و مشرّح تادر عالم بقای ابدی ایشان را حجّتی نباشد، چنانکه قرآن مجید ربّانی خبر داد، قوله تعالیٰ: «وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا»، و این اشخاص مبارک انبیا و رسل اند، صلوات الله علیهم اجمعین.

و به حسب هر زمانی خاصّ و قومی مخصوص معین به نوعی تعبّد فرمود و وعد و وعید حقّ بیان کرد تا به تکرار عبادات و تخویف و ترغیب وعد و وعید شرایع حق محفوظ می‌ماند و سبب بقای نوع انسانی و استکمال آن می‌گردد، فتبارک الله أحسن الخالقین، و قرآن ما را آن دولت کرامت کرد که متابع ملت خاتم انبیا و رسل، صلوات الله علیه و علیّ آله، بودیم.

و چون تعلق ترکیب انسانی را در عالم بقای بیشتر صورت می‌بست و صورت جسمی او به صدد زوال و فنا بود، و قوالب انبیا، صلوات الله علیهم، در این عالم مدّتی معین بیش مقام نداشتند و به دار بقا ارتحال می‌فرمودند، حکمت سرمدی و علم قدیم ازلی اقتضا چنان کرد که، قرناً بعد قرن، نفوس شریف را که نه در مرتبه انبیا باشند با قوالبی کامل پیوند می‌دهد و به عالم وجود می‌فرستد، و آن ذوات را مؤیّد می‌گرداند به تأییدات سرمدی تا بعد از انبیا و رسل، علیهم السلام، نایب و وارث ایشان باشند، و تربیت و احیاء شرایع حقّ می‌کنند، و انصاف از ظالمان می‌ستانند، و طریق زجر و تخویف خلائق را بر جادّه معدلت و انصاف به رأیهای صائب و امور سیاسی نگاه می‌دارند. هر که از جادّه عقل و شرع تجنّب نماید و انحراف کند و تمرّد آورد به حسب مقابل آن مکافاتی و مجازاتی واجب می‌فرمایند، و جزائی مناسب حال آن کس می‌کنند، و سببی باشد از اسباب منافع

و کمالات بقای نوع انسانی. و چنین ذاتی شریف مؤید به تأیید الهی واجب است که در هر قرنی موجود گردد تا مصلحت ملت و دولت دینی و دنیاوی بدو منوط باشد و مصالح خلایق در سایه دولت او بسته بود.^(۱)

(۱۴) دیباچه مخزن الاسرار نظامی گنجوی

ای همه هستی ز تو پیدا شده	خاک ضعیف از تو توانا شده
زیر نشین علمت کائنات	ما به تو قائم، چو تو قائم به ذات
هستی تو صورت پیوند نه	تو به کس و کس به تو مانند نه
آنچه تغیر نپذیرد توئی	و آن که نمرده است و نمیرد توئی
ما همه فانی و بقا بس تراست	مُلک تعالی و تقدس تراست
خاک به فرمان تو دارد سکون	قبة خضرا، تو کنی بی ستون
جز تو فلک را خم جوگان که داد؟	دیگ جسد را نمک جان که داد؟
چون قدمت بانگ برابلق زند	جز تو که یارد که أنا الحق زند
تا کرم راه جهان برگرفت	پشت زمین بارگران برگرفت
هر که نه گویا به تو خاموش به	هر چه نه یاد تو فراموش به
دفتر افلاک شناسان بسوز	دیده خورشید پرستان بدوز
تا به تو اقرار خدائی دهند	بر عدم خویش گواهی دهند
غنچه کمر بسته، که ما بنده ایم	گل همه تن، جان، که به تو زنده ایم
بنده، نظامی، که یکی گوی توست	در دو جهان خاک سرکوی تست
خاطرش از معرفت آباد کن	گردنش از دام غم آزاد کن
ای به ازل بوده، و نابوده ما	وی به ابد زنده، و فرسوده ما
دور جَنیبت کش فرمان تُست	سُفت فلک غاشیه گردان تُست

خلفه زن خانه بدوش توایم جز تو نداریم نوازنده‌ای
بی طمعیم از همه سازنده‌ای هم تو ببخشای و ببخش ای کریم
از پی تُست این همه امید و بیم گر تو برانی، به که روی آوریم
چاره ما ساز که بی یاوریم گفته ناگفته پشیمانی است
این چه زیان، وین چه زیان دانی است من که؟ و تعظیم جلال از کجا؟
دل زکجا؟ وین پروبال از کجا؟ دل به چه گستاخی از این چشمه خورد؟
جان به چه دل راه در این بحر کرد؟ «من عرف الله» فرو خوانده‌ایم
در صفت گنگ فرو مانده‌ایم هم تو بیامرز به انعام خویش
چون خجلیم از سخن خام خویش هم به امید تو، خدای، آمدیم
پیش تو گری سرو پای آمدیم چاره کن، ای چاره پیچارگان
بار شو، ای مونس غمخوارگان ای کس ما، بیکی ما ببین
قافله شد، واپسی ما ببین گز ننوازی تو، که خواهد نواخت
جز در تو، قبله نخواهیم ساخت چاره ما کن، که پناهنده‌ایم
درگذر از جرم، که خواهنده‌ایم خواجگی اوست، غلامی تو
ای شرف نام «نظامی» به تو معرفت خویش، به جانش رسان
نُزل تحیت به زبانش رسان طمع حلم از او مدارای مرد
چون به علمش نگه نخواهی کرد وز صفت زی مقام معرفتش
رفتن از فعل حق صوی صفتش پس رسیدن به آستان نیاز
آنکه از معرفت به علم راز دل برآرد ز نفس تیره دمار
با نیاز آنگی که گردی یار برسیدی به خلد و ناز و نعیم
چون تو فارغ شدی ز نفس لثیم بنده را از درت مگردان دور
ای خداوند کردگار غفور دل پرورد را دوا قرآن
دل مجروح را شفا قرآن

تو زقرآن نقاب او دیدی	حرف او را حجاب او دیدی
سرّ قرآن تو را چو بنمایند	پرده‌های حروف بگشایند
احمد مرسل آن چراغ جهان	رحمت عالم آشکار و نهان
آمد اندر جهان جان هر کس	جان جانها محمد آمد و بس
او مدینه علوم و باب علی	او خدا را نبی، علیش ولی
یافته دین حق بدو تعظیم	خلق او را خدای خوانده عظیم ^(۱)

ستایش امیر المؤمنین علی بن ابی طالب علیه السلام

بعد اصحاب، حیدر کزار	گشت بر شرع مصطفی سالار
ای سنائی به قوّت ایمان	مدح حیدر بگو سپس از عثمان
با مدیحش مدایح مطلق	زهق الباطل است و جاء الحق
آن زفضل آیت سرای فضول	آن علمدار و علم دار رسول
مصطفی چشم روشن از رویش	شاد زهرا چو گشت وی شویش
آل یاسین شرف بدو دیده	ایزد او را به علم بگزیده
نایب مصطفی به روز غدیر	کرده در شرع خود مرورا میر
سرّ قرآن بخوانده بوده به دل	علم در ورا شده حاصل
به فصاحت چو او سخن گفتی	مستمع زآن حدیث دُر سُفتی
شرف شرع و قاضی دین او	صدف در آل یاسین او
قصاب راز حق رزانت او	مهبط وحی حق امانت او
نفس نفسش کشنده تنزیل	جان جاناش چشنده تأویل
مُحرم او بوده کعبه جان را	مَحرم او بوده سرّ یزدان را
در دیار عرب فصاحت او	در زمین عجم شجاعت او

مصطفی را مطیع و فرمان بر
 بهر او گفته مصطفی به اِله
 عالم علم بود و بحر هنر
 راز دار خدای پیغمبر
 مرتضایی که کرده یزدانش
 هر دو یک قبله و خردشان دو
 هر دو یک دُرّ یک صدف بودند
 دو رونده چو اختر و گردون
 در خیر بکنند شوی بتول
 چرخ را رهنمای حلم او بود
 [تا نه بگشود علم حیدر در
 نایب کردگار حیدر بود
 دل او عالم معانی بود
 عقد او با بتول در سلوی
 تنگ از آن شد برو جهان سترگ
 مصطفی گاه رفتن از دنیا
 جمله اصحاب مرو را گفتند
 گفت بگذاشتم کلام الله
 جانب هر که با علی نه نکوست
 دل هر که از محبتش خالی است
 دل آن کو به مهر او پیوست
 هر که او با علی است دین میدان
 جای تطویل نیست در گفتار

همه بشنیده رمز دین یکسر
 کای خداوند: والِ مَنْ والا
 بود چشم و چراغ پیغمبر
 راز دار پیمبرش حیدر
 همره جان مصطفی جانش
 هر دو یک روح و کالبدشان دو
 هر دو پیرایه شرف بودند
 دو برادر چو موسی و هارون
 در دین را بدو سپرد رسول
 دهر را کدخدای علم او بود
 نیگرفت سنّت پیمبر بر [صاحب ذوالفقار حیدر بود
 لفظ او آب زندگانی بود
 بود در زیر سایه طوبی
 که جهان تنگ بود و مرد بزرگ
 چون بسنجید منزل عقبی
 که چه بگذاشتی بر آشفتمند
 عترتم را، نکو کنید نگاه
 هر که گوباش من ندارم دوست
 نه دل است آن، که زرق و محتالی است
 از عوانان روز حشر برست
 ورنه چون نقش پارکین میدان
 اختصار اندرین سخن پیش از

(۱۵) دیباجة الحقیقه ابوالمحد مجدود بن آدم سنائی

سپاس و ستایش مُبدعی راست که به سخن پاک و سخندان و سخنگوی را ابداع کرد، و حمد و مدح مخترعی راست که به پرتو نور این دو شریف صورت و مایه اختراع کرد، نگارگر وجود را، و آن طبیعت کلی بود، به واسطه این صورت و مایه بجنبانید، نگارپذیر وجود را، و آن جسم اعظم بود، در سه بُعد طول و عرض و عمی جلوه گرگرد. از هفت پدر علوی چهار مادر سفلی را تقویت کرد، و سپس به وسایط این هفت و چهار سه نوع فرزند در زیر این گنبد خانه تربیت کرد، چون صد هزار عالم از آن انحصّس موالید را از خدر غیب و حجر امر به صحرا آورد، و آن جوهر انسان بود. و پس از برای تقویت و تنقیص پیش از برآن نازنینان که در مشیمه «اَوَّلُ الْفِکْرِ آخِرُ الْعَمَلِ» بودند، صد هزاران پرده آویخت میان ایشان و میان کلمه الحقّ. پس دفتر لا اَبالی «وَقَدْ خَلَقْکُمْ أَطْوَاراً» برایشان خواند، تا میان جمال «وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي» و کمال «رُوحاً مِنْ أَمْرِنَا» حاجزی از حدوث و حایلی از حروف ساخت. و چهار مرتبه نفس را در چهار درگاه طبایع باز داشت: اوّل نفس روینده و آن شهوانی است، دوم نفس جوینده و آن حیوانی است، سوم نفس گوینده و آن انسانی است، و چهارم نفس شوینده و آن ربّانی است. و میان این روندگان الهی مدارج و معارج نامتناهی ساخت، مؤکّد این آیت که «أَنْظُرْ كَيْفَ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ». تا بعضی سالکان از نقش نفس در گذشتند و حمّال جمال کلمه شدند، و بعضی اسباب اسباب بساختند و تاختند. (۱)

توحید

ای درون ——— برور آرای وی خرد بخش بی خرد بخشای
خالق و رازق زمین و زمان حافظ و ناصر مکین و مکان

۱- حدیقة الحقیقه، سنائی، تصحیح مرحوم استادسید محمد تقی مدرّس رضوی، چاپ دانشگاه

همه از صنع تو مکان و مکین	همه در مرتو زمان و زمین
آتش و آب و باد و خاک سکون	همه در قدرتت بود بی چون
عرش تا فرش جز و مُبدَع نوست	عقل با روح پیک مُسرَع نوست
در دهان هر زیان که گردان است	از ثنای تو اندر و جان است
نامهای بزرگ محترمت	رهبر جود و نعمت و کرم
هر یک افزون ز عرش و فرش و ملک	کان هزار و یک است و صد کم یک
هر یکی زان به حاجتی مکتوب	لیک نامحرمان از آن محجوب
یارب از فضل و رحمت این دل و جان	محرم دید نام خود گردان
کفر و دین هر دو در رخت پونان	وحده لاشریک له گویان
هر زه داند روان بیننده	آفرین جز به آفریننده
آن که داند ز خاک تن کردن	باد را دفتر سخن کردن
همه از صنع اوست کون و فساد	خلق را جمله مبدأست و معاد
اختیار آفرین نیک و بد اوست	باعث نفس و مُبدِیع خرد اوست
او زنا چیز کرد تو را	خوار بودی عزیز کرد تو را
هیچ دل را به کنه او ره نیست	عقل و جان از کمالش آگه نیست
نیست از راه عقل و وهم و حواس	جز خدای، هیچ کس خدای شناس
عز و صفش که روی بنماید	عقل را جان و عقل بریاید
عقل را خودکسی نهد تمکین	در مقامی که جبرئیل امین
کم ز گنجشکی آید از هیبت	جبرئیلی بدان همه صولت
عقل کانجا رسید سر بنهد	مرغ کانجا پرید پر بنهد
هر چه را هست گفتی از بن و بار	گفتی او را شریک هس می‌دار
جز به حس رکیک و وهم خبیث	نکند در قِدم حدیث حدیث
چند ازین عقل ترهات انگیز	چند از این چرخ و طبع رنگ آمیز

عقل را خود به خود چو راه نمود	پس به شایستگی و را بستود
کاوّل آفریده‌ها عقل است	برتر از سرگزیده‌ها عقل است
عقل کل یک سخن زد فتر او	نفس کل یک پیاده برد راو
عشق را داد هم به عشق کمال	عقل را داده‌هم به عقل عقّال
عقل مانند ماست سرگردان	در ره کنه او چو ما حیران
عقل عقل و جان جان است او	آن که زین برتر است آن است او
با تقاضای عقل و نفس و حواسّ	کی توان بود کردگار شناس
گر نه ایزد و رانمودی راه	از خدایی کجا شدی آگاه

در معرفت

به خودش کس شناخت نتوانست	ذات او هم بدون توان دانست
عقل حقّش بتوخت نیک بتاخت	عجز در راه او شناخت شناخت...
فضل او در طریق رهبرماست	صنع او سوی او دلیل و گواست
چو تو در علم خود زیون باشی	عارف کردگار چون باشی
وهم‌ها قاصر است زاوصافش	فهم ما هرزه می‌زند لافش
هست در وصف او به وقت دلیل	نطق تشبیه و خاموشی تعطیل
احداست و شمار از او معزول	صمد است و نیاز از او مخدول
صورت از محدثات خالی نیست	در خور عزّ لایزالی نیست
استوئی از میان جان می‌خوان	ذات او بسته جهان مدان
کاستوئی آیتی زقرآن است	گفتن لامکان زایمان است
عرش چون حلقه از برون دراست	از صفات خدای بی خبر است
در صحیفه کلام مسطور است	نقش و آواز و شکل از او دور است
لامکان گری کاصل دین این است	سر بجنبان که جای تحسین است

در تنزیه

بار توحید هر کسی نکشد	طعم توحید هر خسی نچشد
مرد جسمی ز راه گمراه است	کفر و تشبیه هر دو همراه است
داده خود سپهر بستاند	نقش الله جاودان ماند
چارکوه به سعی هفت اختر	شده بیرنگ را گزار شگر
همه زویافته نگار و صور	هم هیولای اصل و هم پیکر
عنصر و ماده هیولانی	طبع و الوان چار ارکانی
همه را غایت و تناهی دان	نردبان پایه الهی دان
سوی حق شاهراه نفس و نفس	آینه دل زدودن آمد و بس
آینه دل ز رنگ کفر و نفاق	نشود روشن از خلاف و شقاق
صیقل آینه یقین شماس	چیست محض صفای دین شماس
گرت باید که بر دهد دیدار	آینه کژ مدار و روشن دار
هر چه روی دلت مصفا تر	زوتسجلی تو را مهیا تر
کان سرای بقا برای تو است	وین سرای فنا نه جای تو است

درجات معرفت

پایه بسیار سوی بام بلند	تو به یک پایه چون شوی خرسند
پایه اول اندرو حلم است	کو بتحقیق خواجه علم است
نیست از بهر آسمان ازل	نردبان پایه به زعلم و عمل
بهر بالا و شیب منزل را	حکمت جان قوی کند دل را
هر که او تخم کاهلی کارد	کاهلی کافریش بار آرد
علم داری به حلم باش چوکوه	مشو از نائبات دهر ستوه
علم بی حلم شمع بی نور است	هر دو با هم چو شهد زنبور است

بر گذر زین سرای کون و فساد بجز از مبدأ و برو به معاد
دانش او رهی رعایت کن بخشش او مهم کفایت کن
اوست مرفطرت تو را فاطر دانش او منزه از خاطر
به زتوداند آنچه در دل توست زان که او خالق دل و گل توست

(۱۶) دیباجة یواقیت العلوم و دراری النجوم (قرن ۶)

سپاس خدای را که داغ حدوث بر چهره جوهر و عارض عرض نهاد، و آن دو چیز را از دریای جود مایه وجود داد، و اصل ترکیب اشخاص افلاک و ترتیب اجسام نار و آب و باد و خاک کرد، و از مدار پروین تا فراز زمین هزار هزار صنایع بدایع از اجرام نیرات و آثار علویات و حیوان و نبات و معادن و موات تصویر کرد، و زمان را زمام در دست تقدیر کرد، و زمین را زمن و پست تسخیر کرد، و از دوات مشیت به قلم قدم بر ناصیه هر یک یاسین سعادت یاشین شقاوت تحریر کرد، ملکی بی نظیر، پادشاهی بی وزیر، قاهری بی ظهیر، قادری بی مشیر، حییی که حیاتش را ضد نیست، هستیی که ذاتش را ند نیست، موصوفی که صفاتش را حد نیست، حاکمی که حکمش را رد نیست، قدیمی که وجودش را مکان امکان نیست، باقیی که بقایش به گردش زمان نیست، عالمی که علمش به تفکر و ضمیر نیست، قوییی که قوتش به قوت نیست، مریدی که ارادتش به استفادت نیست، سمیعی که سمعش به گوش و هوش نیست، بصیری که بصرش به حدقه و طبقه نیست، متکلمی که کلامش به کام و زبان و حرف و الحان نیست. دیدنیی که دیدارش به لون و صورت و مقابلت و جهت نیست، جمیلی که جمالش در نقش خیال نیست، ذوالجلالی که جلالش در حد مثال نیست، قریبی که قبریش به مماس نیست، بعیدی که بعدش به مسافت نیست، جسم و جوهر نیست، صورت و پیکر نیست، مستوی است بر عرش به استعلاء و تعزز، نه به استقرار و تحیز، هر چه جز اوست همه آفریده

اوست، لبس کمئله شیء و هو السَّمِيعُ البَصِيرُ. (۱)

(۱۷) در مخزن الاسرار نظامی آمده است

نسخهٔ اوّل که الف نقش بست	بر در محجوبهٔ «احمد» نشست
حلقهٔ «حی» را کالف اقلیم داد	طوق زدال و کمر از میم داد
لاجرم او یافت از آن میم و دال	دایرهٔ دولت و خطّ کمال
کنت نبیاً چو علم پیش برد	ختم نبوت به محمد سپرد
گوش جهان حلقه کش میم اوست	خود دو جهان حلقه تسلیم اوست
امّی گویا به زبان فصیح	از الف آدم و میم مسیح
همچو الف راست به عهد و وفا	اوّل و آخر شده بر انبیا
شمع الهی زدل افروخته	درس ازل تا ابد آموخته
لطف ازل با نفسش همنشین	رحمت حق نازکش، او نازنین
ای سخت مهر زبانهای ما	بوی تو، جا نداروی جانهای ما
دور سخا را به تمامی رسان	ختم سخن را به نظامی رسان
شمسه نه مسند هفت اختران	ختم رسل، خاتم پیغمبران
احمد مرسل، که خرد خاک اوست	هر دو جهان بسته فتراک اوست
طبع نظامی که بدو چو گل است	برگل او نغزنوا بلبل است
ای تن تو پاکتر از جان پاک	روح تو پروردهٔ روحی فداک
نقطه گه خانهٔ رحمت توئی	خانه بر نقطهٔ زحمت توئی
راهروان عربی را تو ماه	تا جوران عجمی را تو شاه
لب بگشا تا همه شگر برند	ز آب دهانت، رطب تر برند
کعبه که سجادهٔ تکبیر تُست	تشنهٔ جلاب تاباشیر تُست
تاج تو و تخت تو دار جهان	تخت، زمین آمد و تاج، آسمان

چار علم رکن مسلمانیت
عقل شفا جوی، طبیبش توئی
خیز و شب منتظران روز کن
ای مدنی بُرقع و مکی نقاب
گر مهی، از مهر، تو سوئی بیار
منتظران را به لب آمد نفس
سوی عجم ران، منشین در عرب
مُلک بر آرای و جهان تازه کن
سگه توزن، تا اُمراکم زنند
خاک تو، بوئی به ولایت سپرد
بازکش این مسند از آسودگان
خانه غول‌اند، پردازشان
ما همه جسمیم، بیا جان تو باش
ای گهر تاج فرستادگان
هر چه زیگانه و خیل تواند
اوّل «بیت» ار چه به نام تو بست
مهر شد این نامه به عنوان تو
خاک تو خود روضه جان من است
خاک تو در چشم نظامی کشم
بر سر آن روضه چون جان پاک
تا چو سران غالبه ترکند

پنج دعا، نوبت سلطانت
ماه سفر ساز، غریبش توئی
طبع نظامی طرب افروز کن
سایه نشین چند، بود آفتاب
در گلی، از باغ، تو بوئی بیار
ای ز تو فریاد، و تو فریاد رس
زرده روز اینک و شب‌دیز شب
هر دو جهان را پراز آوازه کن
خطبه تو کن، تا خطبا دم زنند
باد نفاق آمد و آن بوی برد
پاک کن این منبر از آلودگان
در غله دانِ عدم اندازشان
ما همه موریم، سلیمان تو باش
تاج ده گوهر آزادگان
جمله در این خانه طفیل تواند
نام تو چون قافیه، آخر نشست
ختم شد این خطبه به دوران تو
روضه تو جان و جهان من است
غاشیه بر دوش غلامی کشم
خیزم چون باد و نشینم چو خاک
خاک مرا غالبه سرکنند^(۱)

۱- مخزن الأسرار، نظامی (احوال و آثار نظامی و شرح مخزن الاسرار، دکتر برات زنجانی، دانشگاه

(۱۸) دیباچه اغراض السیاسة کاتب سمرقندی (قرن ۶)

حمد و ثنا مُبدعی را که عدم خزانه ابداع اوست، و شکر و سپاس موجدی را که نیستی و سیلت ایجاد و اختراع او، عقل دورین آفق ذروه کمال او نبیند، و وهم نیز پر بر دامن سرادق جلال او نرسد.

نسر طایر خاطر، که موجودات علوی و سفلی شکار میخلب و منقار اوست، در هوای ربوبیت او پر بیند اخته است، طاووس فکرت، که روز و شب در فضای ملکوت و صحرای جبروت جلوه می‌کند، در سیاحت ساحت الوهیت او قوادم و خوالف به عجز بیفکنده است.

عقول مفارقه که اشرف موجودات‌اند، در حصر صفات او بر قدم تحیر بمانده‌اند؛ نفوس ناطقه، که وسایط عالم ارواح و وسایل عالم اجسام‌اند، در عرصه فنای جلال او سر بر زانوی دهشت نهاده‌اند؛ کرویّان که کلاه خواجه‌گی کاینات بر سر دارند کمر بندگی او بر میان جان بسته‌اند؛ روحانیان، که معمار خطّه اجساد و سُگان مجد و ملکوت‌اند، طوق رقّ او قلاده وار بر جید وجود خود نهاده‌اند.

مواکب نجوم و کواکب رجوم، که بر مناکب مراکب افلاک سواراند، پیادگان دهلیز سرای ابداع و اختراع وی‌اند؛ موالید عالم سفلی و نتایج اسطفسات، که در حصار طبایع اربعه به قید شش جهت مقید و محصوراند، خوشه چینان خرمن فضل وی‌اند؛ صانع بی آلت، واهب بی ملالت، جواد بی غفلت، رحیم بی علت، عزیز بی ذلت، ذوالجلال و قادر بر کمال.

و درود و تحیت و رضوان بر مرکز سپهر سعادت، و نقطه دایره عصمت و براحاباب و اولیا و اصفیای او باد. (۱)

شرح مخزن الاسرار نظامی، دکتر مهدی ماحوزی، اساطیر، ۱۳۷۴.

۱- اغراض السیاسة سمرقندی، تصحیح جعفر شعار، دانشگاه تهران، ۱۳۴۹.

(۱۹) دیباچه جوامع الحکایات سدید الدین محمد عوفی (قرن ۶)

حمد و ثنا مبدعی را که از بدایت صباح وجود تا نهایت رواح عدم هر چه هست در حدّ پادشاهی اوست، و شکر و سپاس مر موجدی را که از پیشگاه عقل تا پایگاه طبع هر که هست در تحت او امر و نواهی اوست، فردی که افراد صنع او در حدّ فهم نیاید. احدی که آحاد نقش او در حدّ عقل نگنجد، قدرتش در میدان کاینات جولان کرد، گرد حوادث از هوای وجود برخاست، حکمتش چون بقای موجودات خواست اعراض به جواهر قیام نمود. وجودا و [چون] صفت وجوب داشت بر حدوث پیشی گرفت، حقیقتش منزّه آمد از مماثلت هر چه کما بیشی گرفت، حکمتش شفق و فلق را رنگ ارغوان و سمن داد، رحمتش صباح را کافور رباح، و رواح را مشک ختن داد. زلف مشوّش زمان تافته تقدیر اوست و فرش زمین بافته تقدیر اوست، آفریدگاری که صدف دماغ انسان را به گوهر عقل بیاراست، و خورشید مشرق خرد را از مشرقین دل و دماغ ایشان، علی حسب ما اختلفوا فیه، طالع گردانید تا به وسیلت آن فضیلت نیک از بد و مقبول از ردّ بازشناختند...

و از برای تشیید قواعد دین و ملت، و تشدید عواقد فرض و سنّت انبیا و رسل را بر خلائق فرستاد، تا گمراهان بوادی حیرت و سرگشتگان تیه شقاوت را به عالم نجات راه نمود، و تشنگان بیابان نادانی را از عین الحیاة عصمت شربت جان بخش علم چشانید، و در مقام تبلیغ رسالت راه راست هر چه راست بود بدیشان نمود. و آخر ایشان به دور و اوّل ایشان به قدر و رتبت، سیّد المرسلین و خاتم النبیین و رسول ربّ العالمین، محمد بن عبد الله بن عبدالمطلب را گردانید.^(۱)

(۲۰) دیباچه خلاصه الاشعار میر تقی الدین کاشانی

حمد و سپاس بی عدد آفریدگاری را سزد که نفس ناطقه را معدن جواهر اسرار معرفت و منبع زلال حکمت گردانید، تا نوع انسان به استعداد کمالات قولی و

فعلی، به اصناف سعادات دنیوی و اخروی مخصوص گردد. و شکر و ثنای بی قیاس پروردگاری را زبید که آئینه جان را، که جام جهان نمای قدرت است، به صیقل انوار ذات و صفات خود منور ساخت، تا به عکس جمال و جلال لم یزلی اسرار توحید و محبت در دایره مرکز بشریت متجلی شود، آن جمیلی که فراید فواید عواید جناب او - عزّ من التّشبیّه - بر ذمت اولوالالباب فرضی متحمّ است که «یا أیّها النّاس اذکروا نعمه الله علیکم»، آن جلیلی که مجامع محاسن حضرت احدیت او - جلّ عن التّمثیل - بر قوت نهمت ذوی العقول فرضی واجب است، که «له الحمد فی الأوّلی و الآخره». رباعیه:

آنجا که کمال کبریای تو بود عالم نمی از بحر عطای تو بود
ما را چه حد حمد و ثنای تو بود هم حمد و ثنای تو، سزای تو بود

آن قادری که مشاطه قدرتش چهره حلی بندگان تفت نشین، به گلگونه صنع بدیع آراسته، در فصل ربیع بر نظاره گیان مناظر بساطین بدین دست جلوه می دهد که: «فانظروا الی آثار رحمة الله کیف یحیی الارض بعد موتها». آن صانعی که خامه نقاش صنّعش به مراد امداد و الوان اکوان، بر الواح اشباح لعبشان پری نژاد و دلبران شیرین نهاد، بر این صورت چهره می گشاید که: «وصورکم فأحسن صورکم». آن حکیمی که ملک و ملکوت به حکمت او موجود است، و عزّت و جبروت به حضرت او منسوب. «ألا له الخلق والأمر تبارک الله رب العالمین». نظم:

و فی کلّ شیء له آیه تدلّ علی أنّه واحد
سرّ ذات در نیابد هیچکس حیرت آمد حاصل دانا و بس

گرچه توحید تو می خوانیم ما هم تو دانائی که نادانیم ما

و درود بی قیاس و صلوات مرصوص الأساس نثار روح مطهر و مرقد معطر آن صدر جریده انبیاء و آن بیت القصیده اصفیاء، آن سند مختار و سید اختیار که آئینه زدای بصایر و ابصار اولوالانظار و گره گشای سایر سرایر خواطر و افکار است. شعر:

چراغ افروز چشم اهل بینش طراز کارگاه آفرینش
 اعنی ابوالقاسم، محمد المختار - علیه أفضل الصلوات و أكمل التحیات - و
 درودی که چون نسیم سحری طرّه مشکین سُنبل بر عارض گلبرگ طری شکند، و
 صلواتی که در روح پروری با نفایس انفاس سحری همسری کند، و همچنین
 صلوات مالا کلام و تحیات بی انجام بر ارواح مطهر و اشباح مقدّس آل و اولاد و
 عترت فرخنده فال او باد، که هر یک مهر آسمان ولایت و شمع دودمان نبوت اند،
 خصوصاً بر آن ناصب رایت هدایت و کاسر لشکر غوایت، شاه ایوان «هل اتی» و
 ماه آسمان «لافتی» مدرّس مدرسه «سلونی»، معلّم «علم لدئی» اعنی اسدالله
 الغالب، علی بن ابی طالب، صلوات الله علیه و علیهم اجمعین. رباعیه:

ای پادشه ملک امامت به کمال تعریف کمال تو نگنجد به خیال
 وصف تو چه حد کس که اوصاف ترا فرمود خداوند تبارک و تعال (۱)

(۲۱) دیباجة سَلَم السَّمَاوَات کازرونی

بسم الله الرحمن الرحيم، والحمد لله، الواحد القديم، العالم الحكيم
 ای غنچه گشاده در ثنای تو دهن گل چاک زده زشوق تو پیراهن
 بلبل ورق حمد تو خواند به چمن طوطی شکر شکر تو خاید به سخن
 سرتاسر کاینات حمد است و ثناست الله الله چشم بیننده کراست
 بگشای نظر که آفرینش ورقی است کز فاتحه تا خاتمه در حمد خداست
 سبزه خط گلعداران نسخه محامد الهی است، و صیحه کبک کوهساران خطبه
 مناقب شاهی، نوخطان مکتب حسن و صباحت را مصحف حمد او در کنار است،
 و بلبلان گلشن فضل و بلاغت را گلبرگ شکر او بر منقار، خاک طینت انسان را به
 آب تربیت سرشته، و وظیفه اطفال ربیع برابر نیسان نوشته، ابره ابرطری را کُرتّه
 قاقم و سنجاب داده، و پنجه کبک دری را خلعت خضاب بر کف نهاده، شاخ

ارغوان را خون شقایق در گردن، و شکوفه انار به یاقوت احمر آبستن.

منشآت خامه ابداعش برهان حکمت کامل است، و نقوش صحیفه اصطناعش منشور قدرت شامل، هر نقش که براین صحیفه بوقلمون است از باب برهان اوست، و هر حرف که بر این مجموعه گوناگون است از کتاب احسان او، همه جا بدرقه حمایت او می‌رسد، و همه را جاذبه عنایت او می‌کشد. نظم:

از رحم غیب وز صلب عدم	تا به سراپرده ملک قدم
قافله بر قافله پیوسته‌اند	سربه سرا حرام درش بسته‌اند
می‌بود او مرحله بر مرحله	تا به حریم حرم این قافله
خواه تو دشمن شمر و خواه دوست	چشم همه بر کرم عام اوست
بر کرم اوست درین کاروان	راحله و بدرقه و آب و نان
رهبراین قافله با صفا	کیست سزاوارتر از مصطفی
جز زسراپرده خیر الانام	ره نتوان برد به دارالسلام

پیوسته تُحَف تحیت و صلوات و نثار رحمت و برکات بر روضه مطهر و مرقد
منور سید سرور، و سالار اکبر، که خلعت «وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِلنَّاسِ» بر بالای
اوست، و دیبای «وَدَاعِيًّا إِلَى اللَّهِ بِإِذْنِهِ» بر قامت زیبای او، امراض پنهان را طبیب
حاذق، و اطفال اُمّت را ادیب مشفق. نظم:

طیب حاذق امراض پنهان	ادیب مشفق اطفال نادان
داوا آموز بیماران رنجور	شفابخش جراحتهای ناسور
به عالم صاحب عین الیقین اوست	خدا را رحمة للعالمین اوست
زرحمت برده با صد زحمت و رنج	جهانی کور و مفلس بر سر گنج
اگر چه آگه از فاش و نهان بود	جمال غیب را از محرمان بود
به قدر فهم گفتی راز با خلق	که باید لقمه باشد در خور خلق
سبق الوری بکماله	نطق الحصی بسؤاله

شَغْفَ الهَوَىٰ بِجَمَالِهِ طوبی له و لآله
ای صدر صحیفه را به نعت تو غرام
پیوسته زما تحفه صلوات و سلام
خصوصاً، شاه ممالک ولایت، شمع مسالک هدایت، لَجَّة دریاى شرف، گوهر
یکتای نجف، کعبه رجا، قبله دعا، خیر الأئمه، امام الأئمه، علی مرتضی.

شاهی که سپهر چاگر اوست اقلیم هنر مسخر اوست
او خواجه و نه فلک غلام است زان نه صدف این گهر تمام است
در سرّ مقطعات قرآن بر دعوی او هزار برهان
از بیئنه حروف الله با او شده بیّنات همراه
فهرست محامد و معالی آیینۀ وجه ذوالجلالی
زسدره خیل ما یک زیهر کسب شرف به سوی مر قدا و می برند نزل نثار
اگر زچهره فضلش نقاب بگشایند زآرزوی ثنا و زرغبت دیدار
به جای سوسن و نرگس دگر نبات ربیع زبان گویا آرند و چشم بینا بار
فزوده قدرا مامت زقدر و فیمت او چو قدر و قیمت مصحف زسوره های کبار
لباس معنی ننگ است بر فضایل او چنانکه در بر معنی به وصف او گفتار
زیهر بسندگی او و یازده فرزند سران ملک کمر بسته و ملوک دیار

مرقوم اوّل، کلمه اوّل، از مُسَلَّم السَّمَاوَات کازرونی

[حضرت حق، سبحانه و تعالی، در اعلیٰ مراتب تنزیه و تقدیس است] ره
نوردان طریق مجاهده را در سراغ هویت او پای نکاپو شکسته، و لب تشنگان رحیق
مشاهده را از جناب حضرت او چشم بصیرت بسته، نه جواسیس تخیلات و اوهام را بر
بساط عزّت او گذری است، و نه ناظران عقول و افهام را از حریم حرمت او خبری.

ای سوی تو چشم و دل صاحب نظران وی خاطر عالمی زیهرت نگران
از هر که ز تو سراغ جستیم و نشان ناکرده سراغ بود و از بی خبران

فهم هیچ آدمی به کنه وجود و حقیقت او نمی‌رسد، و ذات او بذاته متصوّر و مفهوم هیچ آفریده نمی‌گردد. اما چنانکه چشمهٔ آفتاب را از ورای سحاب ملاحظه می‌توان نمود، و در آینه و آب می‌توان یافت، حقیقت بی‌مثال احدی را در حُجُب اوصاف و معانی زایده، چون قیومیّت و اولیّت و مثل آن، تصوّر می‌توان نمود، و وجود سرمدی او را از مرآت صنع و صحیفهٔ آفرینش معلوم می‌توان کرد. نظم:

در جستن آنکه صفحهٔ صنع آراست بسیار دویدند زهر سو چپ و راست
نه خامه پدید و نه مصوّر پیدااست جز نقش که بر هستی نقّاش گواست
و همچنین عظمتو جلال و علم و قدرت برکمال او را از غرایب صنع و دقائق حکمت که در طبقات خلایق و انواع حقایق مرعی است می‌توان دانست، و معلوم می‌توان کرد که وی حکیم و عادل است. و در عدل و حکمت و سایر اوصاف و اسمای حُسنی تمام و کامل. اما طریق معرفت منحصر نیست، بلکه شناخت خدای را مراتب بسیار است، و معرفت او را مدارج بیشمار، هر معرفتی مناسب مقامی و مرتبه‌ای است، و هر شناختی فراخور قومی و طایفه‌ای.

دیباچهٔ مرقوم دوم سَلَم السَّمَاوَاتِ کَازَرُونِی

ای از تو بلند پایهٔ ملّت و دین محکم ز تو حجت رسولان امین
جز معرفت تو هیچ مقصودی نیست از بعثت انبیا به آیات مبین
حمد و ستایش فراوان و شکر و ثنای بی‌پایان صانع جهان و خداوند زمین و آسمان را که رایت هدایت از بعثت انبیا و مرسلین افراشت، و اتباع رسل و ائمهٔ دین را وسیلهٔ نجات و رستگاری داشت، پیغمبران گزین و راهنمایان طریق یقین را معجزات ظاهر داد، و کتابهای مبین فرستاد، تاباب هدایت گشودند و راه سعادت نمودند.
پیوسته تحفهٔ درود و صلوات، و نثار رحمت و برکات بر ارواح مطهّر و اشباح منوّر ایشان، خصوصاً، شمع شبستان رسالت، ماه آسمان جلالت، مرکز محیط فتوّت، قطب دایرهٔ نبوّت، خاتم انبیا، محمد مصطفی:

مَحیط کرم مَفخر کاینات	ظهِیر امم مَظهِر نور ذات
جِهان بزرگی، بزرگ جِهان	شَریف زمین مُشرف آسمان
تو و طور موسی که معراج اوست	در ایوان پیغمبری تاج ازوست
نشان سعادت زگیتی بدید	شبی دلگشا همچو صبح امید
در خانه اُم هسانی زدند	ملایک در دیر فانی زدند
که ناگه درآمد ز در آفتاب	در آن خانه چشم رسالت به خواب
جِهان گشت روشن از اسرار غیب	برافتاد برقع از اسرار غیب
که امشب به درگاه قریت شتاب	رسانید جبریلش از حق خطاب
زارض حرم تا به اقصای شام	خرامنده شد شمع بیت الحرام
دل و جان پاکش سوی پاک شد	وز آنجا به ایران افلاک شد
تجلی هم آغوش خورشید گشت	شب قدر همسایه عید گشت
تماشای نور علی نور کرد	نظر راز نامحرمی دور کرد
در آن نیم شب مشعل خاوری	خجل کرد مشکات پیغمبری
دگر سوی نامحرمان باز گشت	در آن پرده چون محرم راز گشت
که آئین دانش همین است و بس	نفرمود جز در خور فهم کس
نگین سعادت در انگشت اوست	کلید در غیب در مشت اوست
صلات و سلام و درود و ثنار	بر او باد و بر آتش از کردگار
که تا روشن شود حسن تو بر جمع	به بزم تو از آن افروختم شمع
که شمع از پرتو حسنت برد نور ^(۱)	از آن پیشت نهادم شمع کافور

آشنائی با نسخه‌های خطی متون چاپ شده و مؤلفان آنها

اول، اثبات واجب و توحید میرزا مسیحای فسائی

مصتّف این رساله مولانا محمد مسیح مشهور به آخوند مسیحا و میرزا مسیحا فسائی فرزند اسماعیل از اکابر فضلاء اعلام، و اعظم و اجلّ تلامذه استاد الكلّ آقای حسین خوانساری است. مسیحا فسائی صاحب قلم و دارای طبع شعر و قدرت تألیف و انشا و منصب تدریس و مقام اجتهاد و سالها متصدی منصب شیخ الاسلامی فارس بوده، در سال ۱۱۲۷ در قریه فدشکو موطن اصلی خود پس از نزدیک به نود سال زندگی وفات یافت.

از آثار او چندتایی را می‌شناسیم: ۱- سفینه، فیلم ۲۴۴۴ دانشگاه تهران به خط خود او ۲- حاشیه شرح تجرید طوسی، خطی ۱۹۶۵ دانشگاه ۳- حلیه الآداب و حلیه الکتاب، خطی ۲۴۵۴ دانشگاه ۴- قصر و اتمام نماز ۵- دیباچه ترجمه مصائب النواصب، ۶- مجموعه اشعار فارسی و عربی، نام این سه در تذکره حزین آمده است. ۷- اثبات واجب و توحید او، نسخه خطی آن فراوان است. در اینجا آن رساله از روی نسخه ۳۰۲ کتابخانه آستان قدس و شماره ۸۵۵ کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران و ۶۲۹۶ کتابخانه مدرسه سپهسالار تهران، به ضمیمه ذیلی در نسخه اخیر برای چاپ و نشر آماده شده است.

تفصیل شرح حال مسیحای فسائی را در عموم کتابهای تراجم و تذکره‌ها آورده‌اند.

اینک ما دو نمونه دست اول آن را از شاگرد او محمد علی حزین لاهیجی می‌خوانیم:

الف: در تذکره حزین، صفحه ۱۳: «المولی‌ الاولی‌ الاجلّ الأعظم‌ الأكمل، مسیح‌ النام، أعلى‌ الله‌ مقامه، اسم‌ شریفش‌ محمد مسیح بن اسماعیل فسائی، است، از کرام شیراز که در نزاهت و لطافت هوا ممتاز است. و تخلص حضرت علّامی در اشعار عربی مسیح و در فارسی معنی است. علامه روزگار و نادره زمان بود. او در جمیع علوم سرآمد علمای اعلام

و از حَذّاق اذکیای افاضل عالی مقام بود. رتبه کمال و پایه افضال آن مرجع اقصای از آن والا تر است که لسان فصیح البیان از رفعت آن حکایت تواند نمود.

کمیت قلم رهنورد در سیر این وادی و طّیّ این بوادی از آن وامانده تر است که مرحله‌ای تواند پیمود، و بر دیده و روان روشن است که آفتاب عالمتاب فارغ از مدح و ثنا است، و صبح تجلّی بی نیاز از وصف و ثناء، از خورشید فضائل او ذره‌ای باز نتوان نمود، و بحر محیط را به مکبال حروف و جمل نتوان پیمود. آن فصیح عهد و مسیح مهد اجل و اعظم تلامذه آقا حسین خوانساری علیه الرّحمة است. و شرفه و فضله اجل من آن یحکّی و أشهر من آن یذکر. مدتها در دارالسلطنه اصفهان انجمن آرای اولی الالباب و شمع جمع احباب بود، تا آنکه به تکلیف شغل جلیل شیخ الاسلامی مملکت فارس را به خدمتش مرجوع داشته، رحل اقامت در دارالافاضل شیراز انداخت. در آن اوان فقیر از اصفهان به شیراز آمده، توفیق استفاده از علامه عالی قدر و تحریر منشرح الصدر یافته، قریب به چهار سال، بسیاری از فنون، مثل منطق و هیات و حساب و طبیعیات و الهیات در خدمت علامه طی نموده، از فرط اشفاقی که به این خاکسار داشت اکثر جلس محفل صحبت و مورد خطاب بود، و در غیبت این احقر به حضار مکرّر می فرمود که بی حضور او مرا سخن گفتن بی حلاوت است. شکر ایادی آن ولی النعم حقیقی به زبان کلّیل و لسان قلم ادا نتوان نمود. با آنکه به سبب کبرسن آثار شکستگی و هرم از پیکر انورش آشکار بود قوّت حواس او بر وجه کمال بود، و اصلاً فتور و کلّالی به آن روح مجسّم راه نداشت. شکفتگی طبعش رشک نوبهار روضه رضوان و صریر خامه حقایق تصویرش کلفت از ضمیر هوشمندان می زدود، و بسی رسائل نفیسه و حواشی شریفه از مآثر ذهن و قاذ و طبع نقادش بر صفحه روزگار به یادگار، و خطب غراء و منشآت بدیعش کحل الجواهر بصایر فصحای بلاغت شعار است. اشعار عربی آن مسیح آیت کساد افکن کالای بازارچه بدیع و حریری، و رونق شکن بحرّی و معری، و در انشاد شعر فارسی شکنان را صلاهی احسان و نوال داده، و از نوای کلک طوبی مثال به سوامع قدسی سروشان در گنجینه معنی گشاده، با آنکه در مراحل

عشر تسعین از جهان بی بقاء و داع، داغ حرمان بر دل خرد پژوهان اصقاع گذاشت. در وفات علّامی فقیر را مرثیه‌ایست که به ذکر بعضی ابیات آن که در این هنگام خاطر فاتر به آن سماحت می‌نماید، با آنکه محلّ انتقاد است صفحه را می‌آراید، و آن اینست...

از جمله خطب بلیغۀ علّامی دو خطبه‌ایست که در جلوس شاه سلیمان و شاه سلطان حسین صفوی انشا فرموده، و خطب نکاح، و غیر دلک. از منشآت عربی مراسلاتی است که از جانب سلاطین و وزرا به شرفای مکه و والی یمن نوشته، و آنچه خود به رئیس العلماء آقا حسین مرحوم، و به والد مبرور این خاکسار، و به ملاعلی رضای تجلی، و به جالینوس الزّمان میرزا اشرف حکیم، و به وزیر اعظم میرزا مهدی، و به محمد بیگ وزیر، و غیرهم نگاشته، قانون کتابت و بلاغت به یادگار گذاشته. و از نفایس منشآت فارسی دیباچه‌ایست که بر ترجمۀ کتاب مصایب النواصب، و بر رسالۀ شریفۀ خود در باب قصر و اتمامی قلمی فرموده. و دیگر مکاتیب در مجموعه مدوّنۀ مندرج است، و اشعار عربی و فارسی ایشان با معمیّات یکهزار و کسری زیاده خواهد بود.

ب: در تاریخ حزین، صفحه ۳۴: «دیگر از افاضل آن مولانای محقق، جامع المعقول و المنقول، آخوند مسیحا فسوی علیه الرّحمه بود و به تدریس اشتغال داشت. وی اعظم تلامذۀ آقا حسین خوانساری و قدوّۀ فضلالی عهد، و به حدّث ذهن و حسن سلیقه و به تجرّد در جمیع علوم اشتهار داشت، و منصب شیخ الاسلامی فارس به خدمتش مرجوع و مدرّسش مجمع طلبۀ آفاق بود.

و مدّتی در خدمت ایشان به مذاکره و مباحثه پرداختیم و طبیعیّات شفا و الهیّات شرح اشارات و حواشی قدیمه و جدیده و غیر آن استفاده نمودم، تا آنکه به بلده فسا رفته به رحمت ایزدی پیوست. والحق از نحاریر فضلالی عالیشان بود. فکری رسا و سلیقه‌ای مستقیم و طبعی شگفته داشت، در شعر عربی و فارسی و معنّا و منشآت عربی و فارسی نهایت قدرت یافته بود، قصاید عربی در مدح امیرالمومنین علیه السلام دارد و بغایت بلیغ گفته و در فارسی اشعار شایسته شوخ دارد. معنی تخلّص ایشان است».

دوم، اثبات واجب حکیم ملا رجبعلی تبریزی

حکیم متبحر الهی و فیلسوف ماهر منطقی، زبدة المحققین و أسوة السالکین، آخوند ملا رجبعلی تبریزی، از حکمای نامدار شیعه و بزرگترین اساتید فلسفه در نیمه دوم قرن یازدهم است. حکمت را در اصفهان از میر ابوالقاسم فندرسکی فرا گرفته. مولانا طرف توجه شاه عباس دوم صفوی (۱۰۵۲-۱۰۷۷) و ارکان دولت او بوده و در شعر «واحد» تخلص می‌کند، معاصر ملا صدرا شیرازی، آقا حسین خوانساری، ملا محمد باقر سبزواری، میرزا رفیعا نائینی و ملا شمس‌اگیلانی است.

جمعی از فضلا، مانند قاضی سعید قمی و حکیم محمد حسین قمی برادر او، قوام الدین رازی، ملا حسین گنابانی، عباس مولوی، ملا محمد تنکابنی سراب، محمد رفیع پیرزاده و امیر اسماعیل خاتون آبادی از شاگردان او بشمار می‌آیند.

نمونه‌ای از آنچه درباره ملا رجبعلی حکیم تبریزی نوشته‌اند این چند مورد است:

(۱) نصرآبادی معاصر ملا رجبعلی حکیم تبریزی می‌نویسد: «مولانا رجبعلی - اصل آن جناب از تبریز است، پرتو شمع فکرش را خورشید پروانه، و بیداری افادتش را عقل کل دیوانه، از اول شباب تا انتهای عمر لحظه‌ای تعطیل در اوقات فرخنده ساعات روا نداشته، و چشمه خاطر را به خاشاک تعلقات نینباشته، مدتی قبل از این در مدرسه ملا شیخ لطف الله به درس و افاده مشغول بود و باب آگاهی بر روی خاص و عام می‌گشود. بعد از آن به عباس آباد سکنی نموده، شاه جنت مکان «شاه عباس ثانی»، بنا بر ارادتی که به ایشان داشت خانه‌ای در شمس آباد که محله‌ایست در بیرون اصفهان [برای او] خرید، چون ضعف پیری از او را دریافته پیوسته علیل بود، چنانچه ترک درس و بحث کرده، در تاریخ سنه ۱۰۷۰ به عالم بقا خرامید. در تاریخ آن واقعه، کمینه قطعه‌ای گفته مشتمل بر چند تاریخ که این بیت به عنوان تعمیه تاریخ است از آن قطعه:

شهر تقوی و علم و دانش را (۱۴۹۶) کرده ملا رجبعلی خالی

عدد ملا رجبعلی (۴۱۶) از عدد مصرع اول کم می‌شود تاریخ به حصول پیوندد، و در

اوایل سن گاهی رباعی حقایق بنیانی می‌فرمودند و واحد تخلص داشتند، رباعی:

ای آنکه برای تست رای هم کس	وای آنکه مرا تویی به جای همه کس
در پای تو افتاده‌ام دستم گیر	کوتاه کن از میانه پای همه کس
واحد که به کوی دوست منزل دارد	غم نیست اگر غم تو در دل دارد
پیوسته به تعمیر بدن مشغول است	بیچاره همیشه دست در گل دارد
واحد که چو آتش به برت می‌گردد	گر خاک شود خاک درت می‌گردد
گر آب شود روان به سوی تو بود	و ریاد شود گرد سرت می‌گردد

(تذکره نصر آبادی، چاپ تهران، ۱۳۱۷، ص ۱۵۴)

(۲) ملا عبدالله افندی صاحب ریاض العلماء گوید: «إنه حکیم ماهرٌ منطقی معظم عند الشاه عباس الثانی و أمرائه بحیث یزورونه، و له تلامذة، منهم المولی محمد التنکابنی، والحکیم محمد حسین صاحب التفسیر الکبیر الفارسی، و المولی محمد سعید الملقب بحکیم کوچک القمیان» (نقل از روضان الجنات، ص ۳۰۲)

(۳) رضا قلیخان هدایت می‌نویسد: «مولانا رجبعلی تبریزی از اعظام فضلا و اماجد علمای محقق مدقق بوده، در فضل و کمال و ذوق و حال نظیر نداشته‌اند، ظهورش در زمان دولت شاه شاه عباس ثانی صفوی بوده، و شاه غالب اوقات به مصاحبت وی مشغولی می‌فرموده و گاه گاه به منزل وی توجه می‌کرده و فقیرانه باوی بسر می‌برده، اقتباس انوار ذوق و تجرد و اکتساب اطوار معرفت و توحید از جناب مولانا می‌نموده، در دولت سایر سلاطین صفویه نیز معظم و معزز می‌زیسته، در شهر سنه یکهزار و شصت و پنج عالم فانی را وداع و ودیعه حیات را بدرود نموده، تألیفات محققانه دارد، تخلصش واحد بوده». (روضة الصفا، ج ۸، ص ۲۴۱)

(۴) آقای جلال الدین همائی استاد دانشگاه تهران می‌نویسد: «بزرگترین اساتید فلسفه در نیمه قرن یازدهم هجری آخوند ملا رجبعلی اصفهانی تبریزی الاصل است. صاحب رساله «کلید بهشت» در معاد و رسائل دیگر، متوفی ۱۰۸۰ قمری که وی و دو فاضل فلسفه

دان معاصرش، میرزا رفیع‌ای نائینی متوفی ۱۰۸۲، صاحب «شرح اصول کافی»، و آقا حسین خوانساری محشی «شفا» و «شرح تجرید» متوفی ۱۰۹۸، هر سه از شاگردان برگزیده حکیم و عارف مثاله شهیر میرزا ابوالقاسم فندرسکی متوفی ۱۰۵۰ بودند. ملا رجبعلی نزد شاه عباس ثانی بسیار معزز و محترم بود، چنانکه پادشاه محض تجلیل و تکریم به منزل وی می‌رفت.

بعضی تصور کرده‌اند که ملا رجبعلی از پیروان و مروّجان فلسفه ملاصدرا و از شاگردان او بوده. و این امر بکلی اشتباه است، این حقیر عده‌ای از رسائل ملا رجبعلی را دیده و مطالعه کرده‌ام، وی نه تنها از پیروان ملاصدرا نبوده، بلکه از مخالفان وی بوده، در رسائل خودگاهی از ملاصدرا به عنوان «بعض الفضلاء» عقاید و گفته‌های او را، مخصوصاً در باب حرکت جوهریه و اتحاد عاقل و معقول، رد کرده است. (شرح المشاعر ملا محمد جعفر لاهیجی، مقدمه، ص ۱۶، مشهد، چاپ ۱۳۴۳ خورشیدی).

(۵) دکتر موسی عمید رئیس دانشکده حقوق دانشگاه تهران می‌نویسد: «نسخه کتابخانه ملک - این نسخه در مجموعه ایست به شماره (۳۴-۳۵) که از چند رساله تشکیل می‌شود، رسالات این مجموعه عبارتند از: رساله در مؤلفات مولانا ملا رجبعلی در مبدا و معاد مسمی به مفتاح الجنان، رساله در توحید و صفات ذات، ایضا رساله در معارف به سبک عرفانی، ایضاً رساله در عرفان و بیان حقیقت و نحوه وجود اشیاء، ایضاً رساله شیخ رئیس در معارف و سئوال و جواب موسوم به سلسله الموجودات». (رساله در حقیقت ابن سینا، چاپ انجمن آثار ملی، تهران ۱۳۳۲)

(۶) آقای محمد تقی دانش پژوه رئیس کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران می‌نویسد: «عباس مولوی شاگرد ملا رجبعلی تبریزی «اصول الفوائد فی المسائل الحکمیة» نوشت و سخنانی از استاد می‌آورد و از او با احترام یاد می‌کند، او به پیروی از استاد اشتراک لفظی وجود را ثابت می‌کند و یکی بودن صفت و موصوف را محال می‌داند. (فهرست کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران، ج ۳، ص ۱۴۶)

و نیز می‌گوید: محمد رفیع پیرزاده شاگرد ملا رجبعلی تبریزی، دیری نزد استاد شبانه روز بسر میبرد تا اینکه او پیر شد و دیگر نمی‌توانست چیزی بنویسد. به شاگرد دستور داد نگارشی در علم الهی و طبیعی بسازد، او بدین کار پرداخت و پاره‌ای را نوشت و به او نشان داد، استاد آن را پسندید و «المعارف الالهیه» نامید. (فهرست کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران، ج ۳، ص ۳۶۱ و ج ۶، ص ۲۳۱۵).

(۷) محمد علی تربیت می‌نویسد: ملا رجبعلی واحد از اهل تبریز بوده، در تمام عمر از مطالعه و استفاده و افاده تعطیل روانداشته، و مدتی در مدرسه شیخ لطف الله به تدریس مشغول بوده، و بعد از آن در عباس آباد ساکن شده. شاه عباس ثانی، بنا بر ارادتی که به ایشان داشته خانه‌ای در شمس آباد که در بیرون حصار اصفهان است برای وی خریده و در آنجا جایش داد. صاحب تألیفات است. قریب به ایام مرگ ترک درس و بحث کرده، و در سنه ۱۰۸۰ به عالم بقا رفت. وله:

واحد که به کوی دوست منزل دارد	غم نیست اگر غم تو در دل دارد
پیوسته به تعمیر بدن مشغول است	بیچاره همیشه دست در گل دارد
واحد که چو آتش ببرت می‌گردد	گر باد شود گردسرت می‌گردد
گر آب شود روان به سوی تو شود	ور خاک شود خاک درت می‌گردد ^(۱)

(۸) ولی قلی شاملو در شرح حال ملا رجبعلی تبریزی نوشته است: از جمله حکمای برهان آفرین، افصح المتکلمین، اکمل المتبحرین، رئیس المدققین، دستور المحققین، کاشف اسرار نص جلی، مولانا حکیم رجبعلی، که اگر در عالم رؤیا ارسطو طریق گفتارش را مشاهده می‌نمودی، بی شک و شبهه، معلم ثانی را از تعلیم اول دست اعتراض کوتاه بودی، شمه‌ای از کمالات این برگزیده ارباب عرفان آنکه به دیده خرد اسرار آفرینش را ملاحظه نموده، و دلیل وحدت حضرت آفریدگار و برهان سرکار را به زبان خموشی بی منت اظهار به گوش و هوش از خود شنیده. لمحزره:

در قسزم حکمت الهی	کانجا ست سفینه هاتباهی
انباذ قاس و اسقالینوس	بودند ز فکر خویش مایوس
زآن رو که فکر هیچ کس فهم	از جمله کاینات یک سهم
آمد به میان چون مدلل	حل شد همه عقده های مشکل
افلاک به صد هزار دیده	گردیده و همچو او ندیده

مشارالیه خلف... و تبریزی الأصل است. مدتها، سیاح بلاد جهان بوده، کسب علم حکمت را به قدر طاقت بشریت در حالت سیاحت نموده، و در میدان فضیلت گوی دانش را به زور بازوی فطنت و چوگان همت از اقران و امثال ربوده، شهره آفاق شده اند. بعد از تحصیل معنی اجتهاد در ولایت در قبه مقبره حضرت مولانا معتکف زاویه ریاضت گشته، مدتها به تزکیه نفس سرکش پرداخته اند، و کار دل حقیقت منزل را بر وفق مدعا ساخته اند. مریدان حضرت مولوی همگی دست ارادت به حضرت حکیم داده، مرید سلوک آن سالک مسالک حق گردیده اند. و هذا لیوم، هر کس از خدمه مولانای مذکور جهان فانی را بدورد می گوید، حسب الصلاح این قنطره بند شط حکمت، خادم تعیین می شود، مال حال آن اُسوه اصحاب حال آنکه، قبل از این به چند سال، حسب التجویز عقل صاحب تمیز از آن دیار انتقال فرموده، در دارالسلطنه اصفهان رحل اقامت انداخته اند و به مقتضای خواهش طبع بلند همت، لوای ترک و تجرید را برافراخته اند. اکثر اوقات فرخنده ساعات ایشان بعد از عبادت ملک مَنان صرف افاده نکات حکمت آیات می شود، و همه روزه جم غفیری از کلمات کثیرالبرکات آن جامع معقولات مستفید و بهره ور می شوند حضرت صاحبقرانی گاهگاه آن جناب خدا آگاه را به خلوت طلب داشته، استفسار قوانین اقسام حکمت عملی می نمایند، و در بعضی اوقات

آن پرتو سایه الهی	خورشید سپهر پادشاهی
از بسیاری عاطفت به نفس نفیس عازم کلبه حضرت حکمت شاهی می شوند و در آنجا	

از فیوضات صحبت موعظه درایت ایشان مستفیض می‌گردند.^(۱)

تحقیق کامل در آراء و افکار و تفصیل شرح احوال و آثار حکیم تبریزی را با در دسترس نبودن وسایل لازم باید بوقتی دیگر محول کرد.

علاقمندان می‌توانند رجوع کنند به رسائل خود ملا رجبعلی و شاگردان و معاصرانش که از نظرات مخصوص او یاد کرده‌اند و هم بکتابهای تذکره و تراجم قرن یازدهم و بعد، مانند: قصص الخاقانی و وقایع السنین، نسخه‌های مجلس شورای ملی، و سفینه خوشکو، نسخه «کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران» شماره ۲۶۵۵، و سفینه صائب نسخه کتابخانه سلطنتی و ریاض الجنه نسخه حاج محمد نخجوانی، تبریز، و دیگر منابع و مآخذ که در کتاب «تاریخ تذکره‌های فارسی» نسخه خطی تألیف آقای احمد گلچین معانی معرفی شده‌اند. حکیم تبریزی رسائلی دارد، یکی از آنها رساله‌ای است به فارسی در باره وجود و احدیت و صفات باری تعالی نسخه‌هایی فراوان از آن در ایران هست، پاره‌ای را مانام می‌بریم:

۱- کتابخانه امام زاده عبدالعظیم حسنی (ع)، ری، شماره ۴ مجموعه ۲۳۴ از سده ۱۱ بنام «اثبات واجب» و شماره ۱۷ مجموعه ۳۷۶ (نشریه کتابخانه مرکزی دانشگاه، ج ۳، ص ۴۲۸)

۲- کتابخانه شخصی محمود فرهاد معتمد - تهران - شماره ۲ مجموعه ۴۴ به نام «رساله فی بیان معنی الوجود و وحدته» از سده ۱۱ (نشریه کتابخانه مرکزی ج ۳ ص ۲۲۲)

۳- کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران - به شماره ۲ مجموعه ۳۷۴ از سده ۱۱ به نام «اثبات واجب» (فهرست کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران، ج ۳، ص ۱۳۲)

۴- کتابخانه آستان قدس، مشهد، شماره ۷۲۰، به نام «رساله وجودیه» در صفحه اول آن به خط مغایر نوشته شده: رساله ملا رجبعلی در اشتراک لفظی. نسخه در مجموعه‌ای بوده که متأسفانه تجزیه شده، لهذا نام کاتب و تاریخ کتابت از خود آن به دست نیامد، از سده ۱۲ است، خط نستعلیق و شکسته به طور چلیپا و مجدول به سنگرف، دارای ۵ برگ، اندازه

۱- قصص الخاقانی، ج ۲، ص ۴۶، تألیف ولی قلی شاملو، تصحیح دکتر سید حسن سادات ناصری.

۲۹ در ۲۰ سانتی متر، وقفی نادرشاه در ۱۱۴۵ قمری. (فهرست کتابخانه آستان قدس، جلد چهارم، ص ۱۵۱).

از ملاحظه نسخه‌های این رساله و اینکه در هر یک نامی به آن داده شده معلوم می‌شود مؤلف خود اسمی بر آن نگذاشته بوده است، و چون رساله‌هایی از این نوع که درباره اثبات وجود و صفات خداوند می‌باشد معمولاً اثبات واجب خوانده می‌شده این رساله نیز به نام اثبات واجب از روی نسخه شماره ۷۲۰ آستان قدس چاپ می‌شود.

از نسخه ناقص در مجموعه شماره ۷۹۱۳ کتابخانه آستان قدس نیز در تصحیح چند عبارت استفاده شد که در میان پراکنش نشان داده‌ایم. (چاپ شده در نامه آستان قدس، سال ۶، ش ۱، مرداد ۱۳۴۴ مشهد، ۲۷ ذی حجه ۱۳۸۴ ق.).

سوم، تهلیلیّه در اثبات واحد و توحید، ملّا جلال دوانی

ملّا جلال الدّین محمّد دوانی (۸۳۰-۹۰۸) از محققان در علوم ادبی و کلام و حکمت و اخلاق و تفسیر و نویسنده به زبان عربی و فارسی و سراینده اشعار، دارای کتب و رسایل فراوان است، آثار او در مباحث متعدد به صورت تألیف و حاشیه و تعلیقه در منطق و اصول فقه و کلام و اخلاق متجاوز از پنجاه جلد است. دوانی در تدریس علوم موفق بوده و شاگردان بسیاری تربیت کرده و در مباحثه و مجادله با اهل علم، مخصوصاً با سیّد صدرالدّین محمّد حسینی دشتکی شیرازی و فرزند او امیر غیاث الدّین منصور در کتابت و مقالات دلاوری نشان داده، و نمونه آن عنوان طبقات صدریّه و جلالیّه یافته، و در مقدمه این جانب بر مصنّفات غیاث منصور، جلد اوّل، که به چاپ رسیده معرفی شده است.

شرح حال و ذکر آثار دوانی در کتب تاریخ و تذکرها و کتاب الذّریعه الی تصانیف الشیعه مرحوم شیخ آقا بزرگ تهرانی و رساله شرح زندگانی جلال الدّین دوانی از محقق فاضل علی دوانی آمده است.

به عنوان نمونه سخن خواند میر، مؤلف حبیب السّیر، در بیان احوال دوانی چنین است: مولانا جلال الدّین محمّد دوانی از غایت تبخّر در علوم معقول و منقول و از کمال مهارت در مباحث فروع و اصول بر جمیع فضایل عالم و تمامی علمای بنی آدم فایق بود و در میدان تحقیق مسایل و انحلال مُعضّلات رسایل و توضیح خفیّات متقدّمین و تلویح خبیّات متأخّرين قصب السّبق از امثال و اقران می‌ریود. فنون مکنون که از ابوعلی و علامه طوسی در سرّ خفا بود در نظر بصیرتش جلوه ظهور داشت و اسرار مخزون که از معلّم اوّل و ثانی مکتوم مانده بود قلم عنایت سبحانی بر صحیفه ضمیرش نگاشت.

سپهر علم را بود آفتابی فنون فضل را جامع کتابی

القصّه به واسطه قابلیت اصلی، بلکه محض عنایت لم یزلی هنوز جمال مولوی در سنّ شباب بود که از شمیم فضایل و کمالاتش مشام مستنشاق گلزار علوم معطر گشت و از رشحات قلم گوهر بارش در حضرت و نصارت از ساحت بوستان اِرم درگذشت، لاجرم در

ایام دولت امیر حسن بیگ و یعقوب میرزا از اقطار امصار عراقین و روم و ازان و آذربایجان و هرمز و کرمان و طبرستان و جرجان و خراسان اعظم افاضل به امید کسب علم و دانش متوجه ملازمتش بودند، و بعد از ادراک آن سعادت عظمی از شعشعه ضمیر فیض آثارش اقتباس انوار کمالات می نمودند. و آن جناب در ایام شباب چندگاه به صدارت امیرزاده یوسف بن میرزا جهانشاه مشغولی کرده بود، و بعد از استعفا از آن مهم در مدرسه بیگم، که آن را دارالایام گویند، به لوازم درس و افاده قیام نمود، و در زمان دولت سلاطین آق قویونلو منصب قضای ممالک فارس من حیث الاستقلال تعلق به آن مرجع اهل فضل و کمال داشت، و هرگاه از درس فارغ می شد همّت عالی نهمت بر فصل قضایای شرعیّه می گماشت. (۱)

رساله تهلیله دوانی که به زبان فارسی در اثبات وجود و توحید ذات و افعال و صفات و مباحث مقدّماتی مربوط و متناسب بحث درباره باری تعالی نگاشته است، از روی نسخه خطی کتابخانه آستان قدس رضوی، به شماره ۹۵۴۳، در این مجموعه آماده انتشار است.

چهارم، جام گیتی نما، قاضی کمال الدین میر حسین میبدی

قاضی کمال الدین میر حسین بن معین الدین حسینی میبدی یزدی (متوفی ۹۰۹) از اعظم علمای قرن نهم است که دارای تألیفات بسیاری در فروع مختلف علوم بالأخص حکمت و کلام و منطق و هیئت بوده است که اکثر آنها به صورت مخطوط باقی است ولی مع الأسف تاکنون از جانب محققان اهتمامی در شناساندن شخصیت علمی او و نشر آثارش بعمل نیامده است.

قاضی میر حسین فرزند خواجه معین الدین علی میبدی است که «وزیر دارالعباده یزد» بوده است. وی پس از اکتساب مقدّمات علوم در میبد به قصد ادامه تحصیل علم عازم شیراز شد و در نزد اساتید آنجا، بالأخص علامه جلال الدین دوانی (۸۳۰-۹۰۸) به تحصیل

پرداخت. و در علوم عقلی و عرفان و هیئت از علمای برجسته شد.

بهنگامی که جلال الدین دوانی به دعوت سلطان یعقوب آق قویونلو از شیراز عازم پایتخت وی تبریز شد، قاضی میر حسین نیز به همراه او بوده است. و در این سفر در حضور سلطان مباحثه‌ای در میانه علامه دوانی و مولانا شیخ اسحاق تبریزی در گرفت، و چون شیخ اسحاق تبریزی «در زبان آوری غالب بود و قدم از دائرة آداب بیرون نهاده بود» قاضی میر حسین از سلطان اجازه خواست تا دنباله بحث بدو واگذار شود. و چون مناظره را ادامه داد و بر حریف تبریزی غالب آمد اعجاب و تحسین سلطان و حاضران را برانگیخت. و در همین مجلس بود که سلطان یعقوب به تقاضای علامه دوانی وی را به منصب قضاء یزد و توابع و تصدی موقوفات آنجا برگماشت. و وی بقیه عمر را در موطن خود به امر قضا و تألیف و تدریس گذراند.

قاضی میر حسین دارای آثار بسیاری بوده است که از آن جمله است:

- ۱- شرح فارسی بر دیوان منسوب به امیرالمؤمنین علی بن ابی طالب، علیه السلام، که دارای مقدمه مفصلی است در فضائل آن حضرت و ذکر دقائق در عقاید و عرفان و سیر و سلوک نفسانی، و تألیف آن در سال ۸۹۰ به انجام رسیده است. و در شرح دیوان گذشته از توضیحات لغوی و ادبی و تفسیر و تبیین ابیات، ترجمه فارسی ابیات را در یک رباعی آورده است. این اثر میبیدی را که مشحون است از فوائد ادبی و عرفانی و نمونه‌ای است از اخلاص و ارادت وی به اهل بیت علیهم السلام بسیاری از علما ستوده‌اند و به طبع نیز رسیده است. ۲- شرح شمسیه در منطق، ۳- شرح طوابع در کلام، ۴- شرح الهدایة الاثریة در حکمت، ۵- شرح کافیة ابن الحاجب در نحو، ۶- شرح کلام منسوب به امام حسن عسکری علیه السلام: «صعدنا ذری الحقائق» که آن را به سال ۹۰۸ تألیف کرده است، و صاحب ریاض العلماء نسخه‌ای از آن را دیده بوده است. ۷- حاشیه تحریر اقلیدس خواجه نصیر، ۸- رساله فی تحقیق سالبه المحمول، ۹- شرح آداب البحث، ۱۰- دیوان معنیات، قاضی میبیدی شعر نیز می‌سروده است و در شعر «منطقی» تخلص می‌کرده است، و

نمونه‌هایی از اشعار او در تذکره‌های شعرا منقول است. و در بنظم آوردن معنیات که در قرون نهم و دهم معمول بوده است مهارتی داشته است، و دیوان معنیات مجموعه‌ای است از معنی‌های سروده‌ی او، ۱۱- منشآت که مجموعه‌ای است از رسائل او، ۱۲- جام گیتی نما که همین رساله‌ای است که متن مصحح آن را عرضه خواهیم کرد.

جام گیتی نما رساله‌ی موجزی است به فارسی در ابواب حکمت که مؤلف مباحث الهیات و طبیعیات را با بیانی روان و شیوا و رسا در سی فصل کوتاه بیان کرده است. تاریخ تألیف رساله معلوم نیست و کسی که رساله به نام او مصدر است نامش بالصراحه ذکر نشده است. از این رساله نسخ چندی در کتابخانه‌ها موجود است. و به نوشته‌ی صاحب معجم المطبوعات یک بار نیز با ترجمه‌ی لاتینی در پاریس به طبع رسیده است که ما متأسفانه موفق به یافتن این نسخه‌ی چاپی نشدیم. اساس تصحیح و طبع این رساله چند نسخه بوده است: یکی نسخه‌ی کتابخانه‌ی مرکزی دانشگاه تهران (بشماره ۲۵۳۱) مکتوب در ۲۹ شوال ۱۰۷۵ به دست محمد ابراهیم بن زین العابدین النصیری در اصفهان. و دیگر نسخه‌ی کتابخانه‌ی مسجد گوهرشاد که در ۱۱۲۸ بدست محمد شفیع بن محمد ابراهیم ملقب به نجات نوشته شده است. چاپ شده در مجله‌ی تحقیقات اسلامی، تهران، سال اول، شماره اول، بهار ۱۳۶۵.

پنجم، شجره‌ی الهیه میرزا رفیعا نائینی

رفیع الدین محمد بن حیدر حسینی طباطبائی، مشهور به میرزا رفیعا نائینی، یکی از حکمای متاله بزرگ شیعه امامیه است. وی شاگرد شیخ بهائی و ملا عبدالله شوشتری و شیخ اجازه و استاد علامه محمد باقر مجلسی و شیخ محمد حرّ عاملی است، در سال ۹۸۸ ق م‌تولد شده و در سال ۱۰۸۳ ق‌م‌ری درگذشته و در تخته فولاد اصفهان مدفون است.

به تاریخ فوتش خردمند گفت مقام رفیعا مقام رفیع

میرزا رفیعا مشهورترین عالم خاندان سادات طباطبائی نائینی و زواره و اردستان است.

ولی قلی شاملو صاحب قصص الخاقانی درباره‌ی میرزا رفیعا نائینی نوشته است:

از جمله سرآمد علما و فضایل زمان حضرت شاهنشاهی، شارح متن کلامی، قنطره بند دریای حکمت، قطب فلک اعظم قدرت، سالک طریق شرع مبین، منظور نظر حضرت خیر المرسلین، بحر زخار عالم علم، صاحب شکوه جهان حلم، حاوی الفروع والأصول، جامع المعقول والمنقول، کاشف اسرار باطنی، حضرت میرزا محمد رفیعاً طباطبائی نائینی است که صدمه صیت کوبه جهانگیر معرفتش، در محیط و محاط فلک اعظم شهرت، چنان پیچیده که گوش اهل حال بجز طنطنه احادیث کمال آن بلند اقبال از هیچ کس هیچ نشنیده، قدرت فطنت علامه فکرتش قاف تا قاف ملک حقیقت را به نحوی گردید، که پیک تیز رفتار طاقت بشریت هر چند به پای شتاب در کشور حکمت دویده به سر منزل معرفت آن جناب نرسیده. لمحزره.

خطابش بود مجتهد الزمان	به دور شهنشاہ صاحبقران
اثولوجیارا فراموش کرد	حکیمی که تعلیم او گوش کرد
کلامش بود جمله سحر حلال	به پیش خردمند صاحب کمال
به معنی سپهر شریعت مدار	به صورت جهان فضیلت وقار
شفای حکیمان اشارات اوست	سخر سربلند از مقالات اوست
مقالش سراسر همه حکمت است	عبارت او جملگی حجت است
بگردد به گرد سر او زمان	زیسباری فضل او هر زمان
زیانش کلید معانی بیان	دلش گنج اسرار یونانیان
که صیتش جهانگیر شد و السلام	شهیر آنچنان در اصول و کلام

مولد شریف این قدوه دودمان دانش، قصبه نایین اصفهان است. درمبادی سنّ شباب تحصیل علم حدیث و فقه را در خدمت عمدة العلماء، میر محمد باقر داماد، و یک چند وقت در مدرس جناب مولانا عبداللہ شوشتری، و اکتساب علم حکمت در خدمت حضرت میر کبیر، میر ابوالقاسم فندرسکی نموده‌اند، از آن وقت إلى الآن که عمر شریف ایشان از عقد هفتاد متجاوز است، به تدریس و انتشار اقسام علوم و انواع فنون از فقه و

حدیث و تفسیر و عربیت و اصول و حکمت و کلام اشتغال دارند. و جناب مجتهد الزمانی در اکثر فنون علم تصنیف و تألیف دارند، از جمله مصنفات مشهور ایشان شجرة الهیة است در اثبات واجب، و حاشیه بر اوّل اصول کافی کلینی، تا اواسط کتاب حجّت، در کمال پاکیزگی عبارت و نهایت دقّت، و این حاشیه تقریباً ده هزار بیت که مشتمل بر اصول مسایل حقّة حکمت و کلام می‌شود، که به عبارت تازی نوشته‌اند. و هکذا شرحی بر کتاب طهارت و صلاة مختلف الشیعه علّامه حلّی و رساله‌ای دیگر مشتمل بر علام الهی در اثبات نبوّت و امامت و معاد، و رساله‌ای دیگر بر عدم وجوب عینی نماز جمعه در زمان غیبت، و رساله‌ای دیگر در فقه به طریق استدلال قریب به ده هزار بیت^(۱).

از میرزا رفیعا نائینی آثار علمی فراوانی باقی مانده است، مانند: رساله اقسام التشکیک، حلّ شبهة الاستلزام، حاشیه إرشاد اردبیلی، حاشیه شرح إشارات خواجه طوسی، حاشیه شرح حکمة العین، حاشیه مدارک الأحکام، حاشیه مختلف و حاشیه قواعد علّامه حلّی، حاشیه صحیفه کامله سجّادیّه، حاشیه اصول کافی کلینی، حاشیه شرح مختصر الأصول حاجبی، به عربی، و شجرة الهیة و ثمره شجرة الهیة در معارف الهی و أجوبة المسائل در عبادات. اکنون شجرة الهیة از مجموعه خطّی، شماره ۱۵۹ از موقوفه علی اصغر حکمت در کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران آماده شده و از نظر خوانندگان می‌گذرد، برای آگاهی تفصیلی از احوال و آثار میرزا رفیعا نائینی می‌توان به ریحانة الأدب و روضات الجنّات و فهرست دانشگاه تهران و تاریخ فلاسفة السلامی از مرتضی مدرسی، و نجوم السّماء و نامه دانشوران مراجعه کرد. (چاپ شده در جاویدان خرد، سال دوم، شماره دوم، پائیز ۱۳۵۵)

ششم، ثمره شجرة الهیة میرزا رفیعا نائینی

رفیع الدین محمّد بن حیدر حسینی طباطبائی مشهور به میرزا رفیعا نائینی، عالم ربانی،

سید حکماء متألّهین، قدوة محققین و مدققین، برهان اعظم متکلمین، صاحب فضل و قلم، از علماء بزرگ امامیه است، شاگرد میر فندرسکی و شیخ بهایی و ملا عبداللّه شوشتری، و شیخ اجازه در علم حدیث و استاد محمد باقر مجلسی و شیخ محمد حر عاملی بوده، در حدود هشتاد و پنج سال زیسته، در ۹۹۸ متولد شده و در ۱۰۸۳ در گذشته، و در تخت فولاد اصفهان مدفون است.

به تاریخ فوتش خردمند گفت: مقام رفیعا مقام رفیع

میرزا رفیعا مشهورترین عالم سادات طباطبائی نایین و زواره و اردستان است، میرزا ابوالحسن جلوه حکیم معروف نیمه اول قرن چهاردهم در ضمن شرح حال خود از میرزا رفیعا جد خویش چنین یاد کرده است: «چون این سلسله از قدیم الأیام اکثر از اهل علم بوده‌اند، چنانچه صاحب وسائل شیخ حرّ عاملی - رحمه الله - در وسائل جدّ اعلای مراکه میرزا رفیع الدّین محمد معروف به نایینی است و صاحب تصانیف بسیار است که از آن جمله حواشی بر اصول کافی است، و الآن بقعه او در تخت فولاد اصفهان مزار عام و خاص است. در عداد مشایخ اجازه خود می‌شمارد. و من احوال این گذشتگان از اقارب می‌شنیدم، شوق تحصیل در من پیدا شد.»

در قصص الخاقانی آمده است: از جمله سرآمدان علما و فضیلاي زمان حضرت شاهنشاهی، شارح متن کلامی، قنظره بند دریای حکمت، قطب فلک اعظم. قدرت، سالک طریق شرع مبین، منظور نظر حضرت خیرالمرسلین، بحر زخار عالم علم، صاحب شکوه جهان حلم، حاوی الروح و الأصول، جامع المعقول والمنقول، کاشف اسرار باطنی، حضرت میرزا محمد رفیعا نایینی است، که صدمه صبت کوبه جهانگیر معرفتش، در محیط و محاط فلک اعظم شهرت، چنان پیچیده که گوش هوش اهل حال بعجز طنطنه احادیث کمال آن بلند اقبال از هیچ کس هیچ نشنیده، قدرت فطنت علامه فکرتش قاف تا قاف ملک حقیقت را بنحوی گردیده که بیک تیز رفتار طاقت بشریت هر چند به پای شتاب در کشور حکمت دویده به سر منزل معرفت آن جناب نرسیده لمحوره:

خطابش بود مجتهد الزمان	به دور شهنشاہ صاحبقران
اثولوجیا را فراموش کرد	حکیمی که تعلیم او گوش کرد
کلامش بود جمله سحر حلال	به پیش خردمند صاحب کمال
به معنی سپهر شریعت مدار	به صورت جهان فضیلت وقار
شفای حکیمان اشارات اوست	سخن سر بلند از مقالات اوست
مقالش سراسر همه حکمت است	عبارات او جملگی حجت است
بگردد به گرد سر او زمان	زیسباری فضل او هر زمان
زانش کلید معانی بیان	دلش گنج اسرار یونانیان
که صیتش جهانگیر شد والسلام	شهیر آنچنان در اصول و کلام

اسامی تألیفات میرزا رفیعا چنین است: رساله اقسام التشکیک و حل شبهه استلزام و حاشیه ارشاد اردبیلی و حاشیه شرح اشارات طوسی و حاشیه شرح حکمة العین و حاشیه مدارک الاحکام و حاشیه مختلف و حاشیه قواعد علامه حلی و حاشیه اصول کافی کلینی و حاشیه صحیفه سجّادیه و حاشیه شرح مختصر الاصول حاجبی، به عربی، و شجرة الهیه و ثمره جشرة الهیه در اصول اعتقادات، و رساله ای در عبادات. به فارسی.

برای اطلاع تفصیلی یافتن از احوال و آثار میر رفیعا خوانندگان می توانند به فهرست کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران از محمد تقی دانش پژوه و منابعی که در آنجا آمده و تاریخ فلاسفه اسلام از مرتضی مدرسی چهاردهی، و لغت نامه دهخدا، ج ۱۱۲، مراجعه نمایند. از ثمره شجرة الهیه، دو نسخه خطی، در این چاپ حاضر، مورد استفاده ما قرار گرفته است، اول نسخه کاملی است در مجموعه ۵۵۲ کتابخانه مسجد جامع گوهرشاد، مشهد، تحریر ۱۲۳۸، به قطع رقعی و خط نستعلیق شکسته. دوم - نسخه ای است که دیباچه آن افتاده، در مجموعه ۴۰۳۳ کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران، قطع رقعی، خط نسخ، تحریر ۱۰۷۰. (چاپ شده در کتاب عامری نامه، از انتشارات یغما، سال ۱۳۵۳، تهران).

(۱)

رسالة

اثبات واجب و توحيد او

ميرزا مسيحاى فسائى

بسم الله الرحمن الرحيم

وبه تفتى

يا مَنْ مِنْهُ الْمَبْدَأُ وَإِلَيْهِ الْمُنْتَهَى، يَا مَنْ لَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى، ذُلْنَا عَلَى طُرُقِ
إِثْبَاتِكَ، وَعَرَفْنَا إِثْبَتَ صِفَاتِكَ، وَأَذِقْنَا حَلَاوَةَ تَوْحِيدِكَ، وَأَرَقْنَا مِنْ سَنَةِ الْغَفْلَةِ
لِتَحْمِيدِكَ وَتَمْجِيدِكَ، وَصَلَّ عَلَى مُحَمَّدٍ سَيِّدِ الْهَادِينَ إِلَى سُبُلِكَ، وَخَيْرِ
الْمُصْطَفِينَ مِنْ رُسُلِكَ، وَ عَلَى الْحُجَّجِ الْخَفِظَةِ لِمَعَالِمِ تَنْزِيلِكَ، الْمَوْضِحِينَ
لِبَرَاهَانِكَ وَدَلِيلِكَ، سَيِّمًا عَلَى ابْنِ أَبِي طَالِبٍ أَعْلَمَ مِنْ أَتَقَنَّ حَجَّتَكَ وَأَوْضَحَ
مَحَجَّتَكَ، إِمَامِ الدِّينِ، وَ سَيِّدِ أَهْلِ الْيَقِينِ، مَا أُثْبِتَ الْمَطَالِبُ بِالْأَدَلَّةِ وَأُودِعَ
الْمَسَائِلُ بِطَوْنِ الرِّسَالَةِ.

چنين گويد أفقر المربوبين إلى فضل ربّه الغنى، ابن إسماعيل الفسائى، محمد
المدعو بمسيح، مسح الله رأسه بيد عنايته، و جعل مبدأ أموره مُعِيداً لِحُسْنِ
خاتمته و غايته: اين چند كلمه اى است مختصر در بيان اثبات واجب و توحيد او،

و ما يتوقف عليه من المقدمات، که حِسْبَةُ اللَّهِ لمغفرتہ، از برای تصحیح اعتقاد طالبانِ راهِ دین و جویندگانِ مسائل معرفت و یقین، در سمطِ تحریر کشیده شده، و بر ملخصِ افکارِ حکماءِ متقدمین و متأخرینِ مُحْتَوِی، و بر بعضی فوائد که این ذرّه بيمقدار به إفاضه آن از جنابِ فیاضِ مطلقِ اختصاص دارد مشتمل است، و فیضِ قدیمِ فیاضِ وهابِ علیم مقصور نیست بر هیچ ماضی و غابر، و کم ترکِ الأوّل للآخر.

و رجاء به موهبتِ مُقَلَّبِ القلوب واثق است که این هدیه مختصر و بضاعتِ مُزجاة در نظر صرافانِ نقودِ عقلیه و نقلیه رتبه قبول پذیرفته، موجبِ ازدیاد مبادیِ ایقان و طلبِ آموزش به جهت این کثیر العصیان گردیده.

ذهن و قَادِ اصحابِ فطرتِ قویم و سلیقه مستقیم، اگر بر لغزشی یا خطایی در این رساله مُطَّلَع گردند به نظرِ إصلاح و توجیه ناظر، و به قدر «کفی المرءُ ثبلاً أَنْ تُعَدَّ مَعَايِبُهُ» مؤلف قاصر را عاذر بوده باشند،

و على الله التوكل، و منه الاستعانة في المبدأ و المنتهى.

و این رساله مرتب است بر فاتحه و دو مقصد [و خاتمه]

فاتحه

در تمهید مقدماتی که مبنی علیه براهین مقاصد است
و آن مشتمل است بر چهار فصل

فصل اوّل

در تقسیم مفهوم به واجب الوجود و قسمین او

هر چه مفهوم و شیء بر او صادق بود، خواه صدق نفس الامری و خواه صدق فرضی، از سه حال بیرون نباشد؛ زیرا که اگر نظر به نفس مفهوم و معنای او، قطع نظر از امور خارجه کرده، إباء از نیستی داشته باشد، او را واجب الوجود لذاته خوانند؛ و اگر إباء از نیستی نداشته باشد، یا نفس مفهوم او إباء از هستی دارد یا نه، اوّل را ممتنع الوجود لذاته خوانند، و ثانی را ممکن الوجود لذاته.

پس از این تقسیم بیرون آمد که ممکن الوجود چیزی است که نفس مفهوم او إباء از وجود و عدم نداشته باشد، و ظاهر شد که حصر مفهوم در این سه قسم حصر عقلی یعنی دایر میان نفی و إثبات است.

گفته نشود که: قسم اوّل این تقسیم متعین نیست که واجب الوجود بود، زیرا که احتمال عقلی هست که مفهوم آبی از عدم إبائی از وجود نیز داشته باشد، و چنین

مفهومی که إِبَاء از هر دو داشته باشد، بر تقدیر تحقّق، واجب الوجود بر او صدق خواهد داشت، پس احتمالات عقلی منحصر در سه نشد.

از برای آنکه می‌گوییم: مراد ما به واجب الوجود مفهومی است که إِبَاء از عدم دارد، و همین معنی قسم اَوّل تقسیم است؛ و چنانکه معنی واجب الوجود خارج از تقسیم پیش از إقامت براهین احتمال تحيّر و تعدّد و جهل و عجز و غیر ذلک از صفات منافیّه وجوب وجود دارد، و بعد از تقسیم مذکور به إقامت براهین، سلب هر یک از این صفات از او می‌کنیم، و تطرّق احتمالات مذکوره قبل از إقامت برهان قدحی در انحصار عقلی مفهوم در سه قسم ندارد؛ همچنین آنچه از تقسیم برآمد که معنی واجب الوجود است اگر قبل از اقامت برهان احتمال إِبای از وجود داشته باشد و بعد از آن برهان این احتمال از آن مسلوب شود، این معنی نیز قاذح در عقلی بودن انحصار مفهوم در اقسام ثلاثه نخواهد بود، زیرا که همچنانکه إِبای از وجود منافی معنی وجوب وجود است هر یک از صفات نقایض مذکوره نیز منافی اوست. غایت امر آنکه منافات إِبای از وجود با او أظهر از منافات صفات مذکوره است با او. فتأمل.

و جمعی از اعتراض مذکور به این نحو جواب گفته‌اند که اعتراف نموده‌اند به عدم عقلی بودن حصر مذکور، زیرا که قسم رابع محتمل است عقلاً، لیکن چون مستلزم اجتماع نقیضین است دلیل عقلی باطل خواهد بود، و حصر در ثلاثه قطعی و یقینی است که عقلی و دایر میان نفی و اثبات نباشد، و همین قدر ما را کافی است.

و اعتراض بر این جواب کرده‌اند که: اگر استلزام قسم رابع از برای مُحال مستلزم خروج او از مقسم باشد تا حصر قطعی شود، پس قسم ثانی نیز که ممتنع الوجود است به همین دلیل خارج از مقسم خواهد بود، زیرا که وجود او نیز مستلزم اجتماع نقیضین است، لیکن تالی باطل است نزد تو، از برای آنکه تو در صدد تصحیح تقسیم مذکوری و بیان قطعی بودن او و خروج قسم ثانی از تقسیم مستلزم

فساد تقسیم مذکور و قطعیت اوست. بلکه بنابراین تقسیم به اثنین صحیح و قطعی خواهد بود؛ پس مقدم که خروج قسم رابع از مقسم باشد نیز باطل خواهد بود، پس تقسیم مذکور نزد تو قطعی نخواهد بود.

و جواب از این اعتراض گفته‌اند که: نفس دخول قسم رابع در مقسم مستلزم مُحال است، پس به دلیل ثابت است خروج او از مقسم، و این به خلاف قسم ثانی است، زیرا که نفس دخول او در مقسم مستلزم مُحال نیست، هر چند وجود او مستلزم مُحال باشد، پس دلیل عقلی دلالت بر خروج قسم ثانی از مقسم نمی‌کند، هر چند دلالت بر امتناع وجود قسم ثانی کند. و بنابر آنچه ما تحقیق کردیم حصر مذکور عقلی است، و این سؤال مندرج، و احتیاج به این جواب نیست.

و از تقسیمی که مذکور شد مندرج است بعضی اعتراضات که بر تقسیم مشهور قوم می‌آمد، و آن تقسیم چنان است که مفهوم بما هو مفهوم، یا مقتضی وجود است، یا مقتضی عدم است، یا مقتضی هیچ یک از وجود و عدم نیست؛ اَوَّل واجب الوجود لذاته، و ثانی ممتنع الوجود لذاته، و ثالث ممکن الوجود لذاته. و بر این تقسیم دو اعتراض کرده‌اند:

[اعتراض] اَوَّل: آنکه ممتنع الوجود معدوم مطلق است، و معدوم مطلق را ذاتی و ماهیتی نبود، چه جای آنکه مقتضی عدم باشد. و أيضاً چون آن را ذاتی نبود مقسم بر او صادق نخواهد بود، زیرا که ثبوت شیء از برای شیء مستدعی ثبوت «مُتَّبِعُ لَهُ» است.

و از این ایراد جواب گفته‌اند که: مراد به ممتنع الوجودی که قسم ثانی خارج از تقسیم است ممتنع الوجود فی الخارج است، و امتناع وجود خارجی مستلزم عدم تحقق ذاتی است هر ممتنع را در خارج، و این معنی منافات با ثبوت ذات از برای او در ذهن ندارد، پس کَلا المَحذُورین مندرج شد. و از تعمیم صدق مفهوم شیء که ما در تقسیم اَوَّل کردیم و از تغییر عبارت اقتضای وجود یا عدم به عدم ایبای ذات از أحدهما رفع این مناقشه بحذفیره می‌شود.

اعتراض دوم: آنکه مذهب حق آن است که وجود واجب عین حقیقت او است. و اقتضای چیزی مر چیز دیگر را فرع مغایرت آن دو چیز است، پس چگونه معنی واجب الوجود ذات مقتضی وجود تواند بود.

و از این اعتراض دو جواب گفته‌اند:

[جواب] اول: آنکه تقسیم مذکور مذهب اشاعره است که قائلند به زیادتی وجود بر ماهیت واجب. و این جواب مُرْتَفَع است، زیرا که تقسیم مذکور در کتب حکما مسطور است. و ایضاً بنا بر این جواب لازم می‌آید که نزد اشاعره که به زعم تو صاحب این تقسیمند واجب الوجود به مذهب حکما که قائل به عینیت وجوداند در تحت ممکن الوجود داخل باشد، زیرا که بر نفس وجود خاصی که عین حقیقت واجب باشد صادق می‌آید که مقتضی وجود و عدم هیچکدام نیست. و حال آنکه اشاعره از این راه ایرادی بر حکما نکرده‌اند، پس تالی باطل است.

جواب دوم: آنکه این تقسیمی است که قوم، در بادی النظر و به سبیل مسامحه، نموده‌اند. و بعد از اقامت برهان بر عینیت وجود تحقیق امر ظاهر می‌شود، و این مسامحه مثل مسامحه‌ای است که قوم نموده‌اند در تقسیم «کم متصل» به «زمان» و سایر اقسام، زیرا که مقتضای عدّ زمان، از اقسام کم که فرد عرض است که از اقسام موجود خارجی یا ممکن الوجود خارجی است، بودن زمان است ممکن الوجود فی الخارج یا موجود فی الخارج. و بعد از تحقیق و اقامت برهان ظاهر می‌شود که زمان ممتد امری است اعتباری، مرتسم در خیال و ممتنع الوجود فی الخارج، الی غیر ذلک من النظائر. و پوشیده نیست که تقسیمی که ما اختیار کردیم از ورود این اعتراض سالم، و از تجشّم این جواب مستغنی است.

فصل دوم

در ابطال اولویت ذاتیه

بدان - اَیْدک اللّٰه - که آنچه از تقسیم بیرون آمد این است که: ممکن الوجود لذاته شیء است که ذات بذاته او اقتضای هیچ یک از وجود و عدم نکند، یا ذاتی که إباء از هیچ یک از وجود و عدم نداشته باشد. و آنچه موقوف علیه تتمیم براهین اثبات واجب است و در تعریف ممکن مشهور گردیده که او «ماهیتی است که وجود و عدم نظریه ذات او مساوی باشد» نه نفس معنی خارج از تقسیم است و نه لازم مساوی او، بلکه اخصّ از اوست، زیرا که به حسب عقل محتمل است که ماهیتی که اقتضای هیچ یک از وجود و عدم بر سبیل وجوب نکند یا إیابی از هیچ کدام نداشته باشد، أحد طرفین، مثل وجود، نظریه او، اولی از طرف دیگر، مثل عدم باشد، و این اولویت مقتضای ذات ممکن باشد و به سرحدّ وجوب نرسیده باشد، و در وجود ممکن و دفع ترجیح بلامرجح که بالبدیهه مُحال است همین اولویت کافی بوده باشد، و ممکن محتاج به مرجح خارج از ذات خود نبوده باشد.

و مخفی نیست که تا این احتمال باطل نشود طرق اثبات واجب مسندّ خواهد بود، پس تتمیم براهین اثبات واجب موقوف بر نفی این احتمال است.

و ظاهر آن است که کلام قدمای حکما، که در این مقام از نفی این احتمال خالی است، از این جهت است که نفی او را بدیهی می دانند، چه بعید است که ایشان فرق میان معنی خارج از تقسیم و معنی مقصود در استدلال ننموده باشند، لیکن

حقّ آن است که نفی این احتمال از أخفای نظریات است و محتاج برهان.

[وجوه و دلائل پنجگانه ابطال اولویت]

و متأخرین بر نفی این احتمال به چند وجه استدلال نموده‌اند، و ما از آن جمله پنج وجه که اوثق آن وجوه است ایراد می‌کنیم:

[وجه اول از وجوه و دلائل ابطال اولویت]

وجه اول: آنکه اگر ذات ممکن اقتضای رجحان بر نحو مذکور کند و به همین رجحان موجود شود حال از دو بیرون نخواهد بود: یا آنکه نسبت این رجحان عدم نظر به ذات او ممتنع خواهد بود، پس وجود نظر به ذات او واجب، و ما فرضناه ممکناً واجب الوجود لذاته، و ما فرضناه رجحاناً وجوب خواهد بود. و این خلاف فرض است؛ و یا آنکه با وجود این رجحان عدم که طرف مرجوح است نظر به ذات او ممکن خواهد بود به وقوع سببی که مرجّح عدم باشد. و چون این دو رجحان باهم منافات دارد بالبدیهه، پس تحقق رجحان وجود موقوف خواهد بود بر عدم سبب مرجّح عدم، پس در رجحان مزبور محض ذات ممکن کافی نخواهد بود. و رجحان مذکور ذاتی نخواهد بود. و همچنین در تحقق وجود ممکن نفس ذات ممکن یا رجحان کافی نخواهد بود، بلکه تحقق وجود ممکن محتاج خواهد بود به امری خارج از ذات ممکن که او عدم سبب مُرّجّح عدم باشد. و أيضاً وقوع سبب مُرّجّح عدم مستلزم زوال رجحان وجود است، پس زوال رجحان وجود ممکن نظر به ذات ممکن ممکن خواهد بود. و حیثیّ رجحان وجود ذاتی نخواهد بود، چه ما بالذات نظر به ذات ممکن الزوال نیست، و توالی همه خلاف فرضند و باطل.

و بر این دلیل اعتراض نموده‌اند از چند وجه: [و جواب از آنها]

اول: آنکه اختیار شقّ تردید می‌کنیم، ولا نسلم که حیثیّ لازم آید کون الممكن واجباً بالذات، زیرا که تعریف واجب الوجود که از تقسیم بیرون آمد این است که او شیئی است که وجود نظر به نفس ذات او مع قطع النظر عن الغیر واجب باشد. و

اینجا لازم می‌آید که وجود واجب باشد به مدخلیت رجحان نه با قطع نظر از غیر. و سقوط این اعتراض واضح است، زیرا که مراد از غیر اجنبی است که مستند به ذات نباشد. و شکی نیست که رجحان مذکور مستند به نفس ذات ممکن است، پس اجنبی به معنی مذکور نیست، پس منافاتی با وجوب بالذات ندارد.

دوم: آنکه اختیار شقّ ثانی می‌کنیم و می‌گوییم که شاید سبب جانب مرجوح امری باشد ممتنع بالذات، مثل عدم عقل اول که ممکن نظربه ذات عقل است، و سبب او عدم واجب الوجود است که عدمی است ممتنع بالذات، پس معلول او ممکن نفس الامری نخواهد بود، و حیثیّ جواز زوال رجحان وجود به حسب نفس الامر که تالی بود لازم نمی‌آید.

و این اعتراض در غایت وهن است، زیرا که هرگاه طرف مرجوح نظربه ذات ممکن ممکن بوده باشد او را لامحاله سببی خواهد بود، و آن سبب خواه ممکن باشد و خواه ممتنع که حیثیّ اولویّت طرف راجح موقوف خواهد بود بر عدم سبب مذکور. و ایضاً چون طرف مرجوح نظربه ذات ممکن ممکن است، پس سبب او نیز نظربه ذات ممکن ممکن خواهد بود هر چند آن سبب ممتنع بالذات باشد، و حیثیّ زوال رجحان وجود نظربه ذات ممکن جایز خواهد بود. پس به هر دو وجه لازم می‌آید که رجحان وجود ذاتی نباشد، و این خلاف فرض است، و ممتنع بودن سبب مذکور قدحی در لزوم لازمین مذکورین ندارد.

و مناقشه‌ای که بر این جواب کرده‌اند که «این جواب تسلیم اعتراض و جواب به تغییر دلیل است، زیرا که حاصل اعتراض منع لزوم جواز رجحان راجح، یعنی امکان نفس الامری مرجوحیّت طرف راجح است به این سند که تحقق سبب طرف مرجوح مستلزم راجحیّت طرف مرجوح است. و چون ممکن است که آن سبب امر ممتنع بالذاتی باشد، و بر این تقدیر راجحیّت طرف مرجوح ممتنع نفس الامری خواهد بود. و همچنین لازم مساوی او که مرجوحیّت طرف راجح، بلکه

زوال رجحان طرف راجح است. پس امکان نفس الامری زوال رجحان ذاتی که محذور دلیل است لازم نمی آید، و مجیب نه ابطال سند نموده و نه اثبات مقدمه ممنوعه، بلکه محذور دیگر لازم آورد که توقف رجحان طرف راجح بر عدم سبب طرف مرجوح باشد. و این دلیل دیگر است مغایر ما آورد علیه الایراد.

ظاهر الدفع است، زیرا که از تقریر ما ظاهر شد که جواز زوال رجحان راجح نظر به ذات ممکن و احتیاج رجحان راجح به سبب خارج از ذات ممکن دو تالی اند در قوه متلازمین که هر دو مستلزم خلاف فرض اند، و منع معترضه متوجه لزوم این محذورین است و آنچه مناقش او را مفسده و محذور دلیل پنداشته و اعتراض مذکور را بر منع او حمل نموده اصلاً مقصود مستدل نیست. و اگر حاصل اعتراض منع او بوده باشد منع مالم یدّعه المستدل خواهد بود، زیرا که لزوم امکان نفس الامری مرجوحیت راجح اصلاً موقوف علیه تمامیت دلیل نیست تا مستدل او را دعوی کند. پس صاحب مناقشه در نقد حاصل دلیل غلط نموده، لهذا اعتراض مذکور را غیر مندفع به جواب، و جواب را جواب به تغییر دلیل پنداشته.

یک چیز در مقام باقی ماند: و آن آنست که سبب طرف مرجوح که عدم باشد مانع تحقق رجحان وجود است. و قوم تصریح کرده اند که هرگاه مانع از وجود معلول امر ممتنع بالذاتی باشد، مانند وجود عقل اول که تحقق مانع او ممتنع است، آن معلول توقف بر عدم مانع نخواهد داشت، و لهذا واجب الوجود به تنهایی مستقل در علیت عقل اول است پس هرگاه فرض کنیم که سبب طرف مرجوح ممتنع است رجحان طرف راجح موقوف بر عدم آن سبب نخواهد بود. پس لازم نمی آید احتیاج اولویت به امری خارج از ذات.

و جواب این ایراد: آن است که گفته شود که فرق است میان امتناع مانعیت، چنانکه در مثال عقل اول، و امتناع وجود امر موصوف به منع، چنانکه در امتناع سکون فلک که مانع از تحقق زمان است، زیرا که چون ثابت شده که عقل اول

صادر اوّل از واجب الوجود است، پس تصوّر نمی‌توان کرد که امری موصوف باشد به منع از وجود او، و الاّ لازم آید که صادر اوّل آن امر باشد، نه مافرصناه اوّل، و این به خلاف صورت سکون فلک است، چه اتّصاف سکون به منع از وجود زمان استحاله ندارد، بلکه نفس وجود سکون که امر موصوف به منع است استحاله دارد. پس در صورت اوّلی معلول توقفی بر عدم مانع ندارد، به خلاف صورت ثانیه. و ما نحن فیه از قبیل ثانیه است، زیرا که به دلیل ثابت شد که سبب طرف مرجوح مانع از رجحان طرف راجح است، پس ما نحن فیه از باب امتناع مانع است، نه امتناع مانعیّت.

گفته نشود: که چون اتّصاف مستدعی ثبوت موصوف است، و مفروض در صورت ثانیه و ما نحن فیه این است که موصوف ممتنع است، پس اتّصاف یعنی مانعیّت نیز ممتنع خواهد بود.

از برای آنکه می‌گوییم: اگر چه مانعیّت در هر دو صورت ممتنع است، امّا در صورت اوّل امتناع بالذّات دارد، و در ثانیه امتناع بالغیر، و همین قدر در مانحن بصدد کافی است. گفته نشود: که مانعی از وجود عقل اوّل نیز متصوّر است که عدم واجب بالذّات باشد بدون لزوم محذور مذکور، غایه الامر آنکه عدم واجب ممتنع است. پس ذات مانع ممتنع است، نه اصل مانعیّت.

از برای آنکه می‌گوییم: از آنچه ذکر کردی توقّف وجود عقل اوّل بر عدم عدم واجب، که عین یا لازم مساوی وجود واجب است، لازم می‌آید. پس امری دیگر که عدم مانع باشد منضمّ به علّت فاعلیّه نشده به خلاف صورت سکون و ما نحن فیه. پس اگر بگویی تو: که اگر غیر عدم واجب سببی دیگر از برای عدم عقل اوّل می‌بود هر آینه مانع از وجود عقل اوّل می‌بود البته. پس وجود عقل اوّل که به حسب نفس الامر واجب است لامحالة توقّف بر عدم سبب مفروض خواهد داشت. و آن عدم نفس وجوب واجب نیست.

می‌گوییم: چون فرض امر مذکور فرض مُحالی است، زیرا که به زعم حکما وجود واجب ملزوم وجود عقل اوّل است، پس عدم تأثیر واجب در وجود عقل اوّل و انفکاک وجود او از وجود واجب به سبب امر خارج مُحال است. پس جایز است که فرض امر مزبور مستلزم مُحال دیگر، که عدم مانعیت او از تأثیر است، بوده باشد: غایت الأمر آنکه بر این تقدیر مُحال لازم آید وجود و عدم عقل اوّل معاً، لیکن چون امر مزبور مانع از وجود عقل نیست، پس وجود عقل توقّفی بر عدم او ندارد و این به خلاف مانحن فیه است، زیرا که چون مفروض این است که، ما قَرَضَ رجحان وجود، رجحانش به مرتبه وجوب نرسیده و بر امکان باقی است، پس انفکاک وجود راجح از ذات او ممتنع نیست، فکذلک رجحان کافی در وجود نیز از ذات او ممتنع نخواهد بود.

وجه سوّم از وجوه اعتراض: آنکه منافاتی نیست میان رجحان وجود به سبب نفس ذات و رجحان عدم به سبب مرجّح، زیرا که از جمله وحدات معتبره در تناقض وحدت اضافه است که در اینجا منتفی است، زیرا که علّت رجحان مرجوح که عدم باشد وقوع سبب عدم است و علّت رجحان راجح که وجود باشد نفس ذات ممکن است. و جواب از این اعتراض گفته‌اند: که هر اختلاف اضافه موجب رفع تناقض نیست، و آنچه رافع تناقض است اختلاف اضافه است که به سوی غیر علّت باشد.. و آنچه منطقیین ذکر کرده‌اند در شروط تناقض، که وحدت اضافه مطلقاً شرط تحقق تناقض است، محمول است بر آنکه شرط لزوم و کلیّت تناقض وحدت اضافه است علی سبیل الاطلاق، نه شرط تحقق اصل تناقض، نالازم آید آنکه بدون او تناقض بالکلیّه و در جمیع موارد مرتفع شود، یا کلام ایشان مخصوص به ما عداى اضافه به علّت است، چه بدیهی است که اجتماع وجود و عدم زید در آن واحد مُحال است هر چند به دو سبب باشد.

و این جواب هر چند خالی از تأملی نیست چنانکه بر فطین ظاهر است، لیکن

حق آن است که رجحان وجود منافی رجحان عدم است بالبدیهه، خواه این رجحانین ناشی از دو سبب باشد و خواه از یک سبب، و خواه منافات بین الرجحانین عاید به تناقض مصطلح به شود یا نه.

بلی این اعتراض قوی می‌گردد اگر به این نحو تقریر شود که اگر اولویت وجود مقتضای ذات ممکن بود علی سبیل الوجوب هر آینه منافات او با رجحان عدم بین می‌بود، لیکن محتمل است که، چنانکه وجود اولی نظر به ذات ممکن است، این اولویت نیز اولی نظر به ذات او بوده باشد، و اولویت اولویت نیز به همین منوال مقتضای ذات است، و هکذا إلى ما لا نهاية له. و چنین اولویتی که به این نحو مقتضای ذات باشد منافات او با اولویت طرف مقابل او بدیهی نیست. پس در حین تحقق سبب طرف مرجوح هم رجحان عدم تحقق دارد و هم رجحان وجود. و چون رجحان عدم به سبب وجود وجوب دارد مؤثر است، و عدم واقع است. و در این هنگام چون رجحان وجود غیر واجب است تأثیری ندارد و وجود بر این تقدیر حصول ندارد، و در حین تحقق عدم سبب طرف مرجوح که عدم است رجحان عدم تحقق ندارد، و رجحان وجود به تنهایی تحقق دارد و تأثیر در وجود دارد، هر چند که این رجحان ضعیف و اقتضای ذات مرورا علی سبیل الرجحان بوده باشد، زیرا که ضعف او حینئذ منجر است به خلو از معارض که رجحان عدم باشد. و جواب از این تقریر: به این نحو می‌توان گفت که چون بر تقدیر وقوع سبب مرجح عدم، عدم متحقق است دون الوجود، و بر تقدیر عدم سبب مذکور وجود تحقق دارد، پس تأثیر رجحان وجود مشروط به عدم سبب مرجح طرف مرجوح است، و در رجحان وجود حینئذ هر چند نفس ذات ممکن کافی است، لیکن رجحان مذکور کافی در وجود ممکن نیست، و قایل شدن به اینکه وجود ملزوم عدم سبب مرجوح است بی آنکه توقفی بر او داشته باشد، و تأثیر رجحان وجود اصلاً مشروط به این عدم نیست بعید از انصاف بلکه مخالف بدیهه است.

وجه چهارم از وجوه اعتراض: آنکه استحالة زوال رجحان وجود از ذات بالنظر إلى الذات مسلّم می‌بود اگر اقتضای ذات مر رجحان مزبور را بر سبیل وجوب می‌بود و تو دانستی که محتمل است که اقتضای ذات ممکن است از برای رجحان وجود علی سبیل الرجحان و از برای رجحان رجحان نیز علی سبیل الرجحان بوده باشد و هكذا إلى ما لا نهائیه له. و امتناع تخلف مقتضای ذات از ذات مطلقاً ممنوع است. بلکه امتناع تخلف مزبور مسلّم است اگر اقتضا علی سبیل الوجوب باشد. و جواب از این اعتراض منحصر است در اینکه در تتمیم این دلیل قوم تشبّت جویم به آنچه در تقریر دلیل پنجم که از خواصّ این رساله است ثابت خواهد شد که ترتّب رجحانات غیر متناهی بر وجه مزبور ممتنع است، بلکه لامحاله رجحان وجود مقتضای ذات خواهد بود وجوفاً، یا آنکه سلسله رجحانات منتهی می‌شود به رجحانی که مقتضای ذات علی سبیل الوجوب باشد، فانتظر.

وجه پنجم از وجوه اعتراض: اینست که آنچه به کار اتمام براهین اثبات واجب الوجود بالذات می‌آید اثبات اینست که ممکن در وجود محتاج است به مؤثر موجودی غیر ذات خود. و از این دلیل به بعد از عنایت و تتمیم و ترسیمی که در جواب کردی همین قدر رسید که ممکن موجود به نفس ذات نمی‌تواند شد، بلکه در وجود محتاج به امری است که خارج از ذات او است که عبارت از عدم سبب طرف مرجوح بوده باشد. و از این وجه به این نحو جواب می‌گوییم که چون ثابت شد احتیاج ممکن در موجودیت به امری عدمی مغایر ذات او و بدیهه عقل قاضی است به اینکه هر محتاج به غیر فی الجملة محتاج به فاعل موجودی هست. پس مطلوب حاصل می‌شود به معونه مقدمه بدیهه مذکور، که بر تقدیر ثبوت تساوی طرفین ممکن نیز در تتمیم دلیل اثبات واجب لابد است از تمسک به او، زیرا که استحالة ترجیح بلا مرجح مفید همین قدر بیش نیست که ترجیح وجود ممکن بر عدم مرجحی لابد است. و اما آنکه مرجح ذکور باید امر موجودی باشد به مجرد استحالة ترجیح

بلامرّجّح ثابت نمی‌شود، بلکه لابدّ است در اثبات او از تشبّث به مقدّمه مذکوره؛ و قضاء بما يعطيه تلك المقدّمه حکما تجویز ننموده‌اند که علت تامّه بسیطه امر موجود ممکن عدم مانع وحده یا معدّ وحده و اشباه این دو بوده باشد و تجویز نموده‌اند که فاعل مستقل به تنهایی بوده باشد.

[وجه دوم از دلایل ابطال اولویّت]

وجه دوم از دلایل ابطال اولویّت: آنست که اگر نظر به ذات ممکن با وجود رجحان هذا الطرف جایز نیست وقوع طرف مرجوح لازم می‌آید که واجب باشد، هذا خلف. و اگر جایز است نظر به ذات او با رجحان وقوع طرف مرجوح جایز خواهد بود نظر به ذات او رجحان طرف مرجوح، زیرا که وقوع شیء منفک از رجحان آن شیء نمی‌باشد و لازم باطل است، از برای منافات این جواز با مقتضای ذات ممکن که رجحان طرف راجع است. فالملزوم مثله.

و بر تو پوشیده نیست که این دلیل دلیل علیّ حده نیست، بلکه اختصار همان دلیل اوّل است. زیرا که اگر گفته شود که مستدل چه اراده کرده به جواز رجحان مرجوح نظر به ذات، اگر مراد او جواز رجحان مرجوح است بلا سبب می‌گوییم لزوم او ممنوع است و سند ظاهر. و اگر مراد جواز رجحان مرجوح است به وقوع سبب طرح مرجوح می‌گوییم لزوم او مسلّم است و محذوری ندارد؛ زیرا که رجحان احد طرفین به سبب خارج از ذات منافات با رجحان طرف مقابل او به سبب ذات ندارد. هر آینه مستدلّ را در تتمیم این دلیل و دفع این اعتراض به غیر تشبّث به مقدّماتی که در دلیل اوّل مذکور شد چاره نخواهد بود. پس حاصل این دلیل راجع می‌شود به دلیل اوّل.

[وجه سوم از ادله ابطال اولویّت]

وجه سوم از ادله: آن است که اگر ممکن اقتضای ارجحیّت احد طرفین کند هر آینه اقتضای مرجوحیّت طرف دیگر خواهد کرد ضرورّه، و مرجوحیّت طرف

دیگر مستلزم امتناع آن طرف است از برای امتناع ترجیح مرجوح، و امتناع طرف مرجوح مستلزم وجوب طرف راجح است. پس ما فرضناه رجحاناً وجوب و مافرضناه ممکناً واجب خواهد بود. هذا خلف.

و بر این دلیل وارد می‌آید که اگر مراد مستدل از امتناع ترجیح مرجوح امتناع ترجیح بنفسه و من غیر سبب است. می‌گوییم مسلم است و نفعی ندارد کمالات یخفی. و اگر مراد از امتناع ترجیح مرجوح است مطلقاً حتی به وقوع سبب مرجح می‌گوییم ممنوع است، از برای آنکه دانستی که محتمل است که نظر به ذات ممکن جایز باشد وقوع طرف مرجوح سبب ترجیح آن طرف. و این جواز منافاتی با آنچه مقتضای ذات ممکن است ندارد. و در دفع این اعتراض و تتمیم این دلیل مستدل محتاج است به تمسک به مقدّماتی که در دلیل اوّل گذشت. پس این دلیل نیز بر می‌گردد به اختصار دلیل اوّل.

و ایضاً بر این دلیل وارد می‌آید منع مقدّمه قائله به اینکه هرگاه ذات اقتضای راجحیت طرفی کند اقتضای مرجوحیت طرف دیگر خواهد کرد، زیرا که راجحیت احد طرفین مضایف مرجوحیت طرف دیگر است، و متضایقین معیت در وجود دارند، و لزوم تأخر مائع المتأخر از مافرض متقدّم ممنوع است.

[وجه چهارم از ادله ابطال اولویت]

وجه چهارم از ادله: آنکه چون مفروض اینست که رجحان مذکور به حدّ وجوب نرسیده، و با تحقق او وقوع طرف مرجوح نظر به ذات ممکن است. پس فرض می‌کنیم با تحقق این رجحان وجود ممکن تارة و عدم او تارة اخرى. و می‌گوییم که اگر وجود ممکن به محض رجحان متحقق در حال عدم باشد بی انضمام امری دیگر لازم می‌آید ترجیح احد متساویین بر دیگری بلامرجح، و این محال است به بدیهه عقول. و اگر وجود به محض رجحان موجود حال عدم نیست بلکه به انضمام امری دیگر است که در حال وجود هست و در حال عدم

نیست، پس رجحان مذکور کافی در وجود ممکن نخواهد بود، و وجود ممکن محتاج خواهد بود به امری دیگر خارج از ذات و رجحان مزبور، هذا خلف، و عن قریب بر این دلیل حرف زده خواهد شد.

[وجه پنجم از ادله اولویت]

وجه پنجم از ادله: دلیلی است که از خواصّ این رساله و از مخترعات قریحه قاصره مؤلف است. و آن آنست که چون فرض کردی که ذات ممکن مقتضای رجحان وجود است و به مجرد همین رجحان موجود است می‌گوییم که اقتضای ممکن مر این رجحان را یا بر سبیل وجوب است، یا بر سبیل رجحان.

و علی الأوّل، می‌گوییم که رجحان وجودی که مقتضای ذات علی سبیل الوجوب باشد منافات او با رجحان عدم بدیهی است، پس وقوع طرف مرجوح حینئذ نظر به ذات ممتنع است مطلقاً. اما وقوع طرف مرجوح بنفسه و بدون سبب پس امتناع آن بین است. و اما وقوع او به وقوع سبب او پس از برای آنکه اگر وقوع مرجوح به وقوع سبب او نظر به ذات ممکن جایز باشد نظر به ذات او جایز خواهد بود رجحان مرجوح بنابر آنکه وقوع منفک از رجحان نمی‌شود، و رجحان مرجوح منافای رجحان راجح است که مقتضای علی سبیل الوجوب ذات ممکن است. پس جواز وقوع مرجوح و حصول رجحان او نظر به ذات ممکن مستلزم احد امرین است، یا جواز زوال رجحان که مقتضای ذات است از ذات یا جواز اجتماع متنافیین نظر به ذات، و التالی بقسمیه باطل فکذا المقدّم، و هرگاه وقوف طرف مرجوح نظر به ذات ممتنع باشد پس وقوع راجح نظر به ذات واجب است، پس اولویت مفروضه منتهی به حدّ وجوب و آنچه فرض امکان او نموده‌ایم واجب خواهد بود. و هذا خلف.

و علی الثانی، نقل کلام می‌کنیم به اقتضای ذات ممکن از برای رجحان رجحان، و رجحان رجحان رجحان، پس یا سلسله رجحانات منتهی می‌شود به رجحانی که مقتضای ذات علی سبیل الوجوب باشد، و حینئذ عود می‌کند مفسده شقّ

اول، و یا منتهی نمی‌شود، و حینئذ لازم می‌آید ترتب رجحانات غیر متناهی که رجحان و رجحان رجحان و رجحان رجحان و رجحان بوده باشد، و هَلَمْ جَزْأً إِلَى غَيْرِ النَّهَابَةِ.

و حینئذ می‌گوییم شکی نیست که راجحیت وجود متصور نیست الا به مرجوحیت جمیع أنحاء عدم، و چون شیئی از این رجحانات غیر متناهی مقتضای ذات علی سبیل الوجوب نیست، پس انتفاء جمیع این رجحانات رأساً ممکن است، هم نظر به ذات ممکن و هم نظر به نفس الأمر، و هر چند عدم ممکن مفروض با تحقق این رجحانات مرجوح به این رجحانات است اما به یک نحو دیگر عدم ممکن که عدم او به انتفای جمیع رجحانات بوده باشد ممکن ذاتی و نفس الامری است، و متصور نیست که مرجوحیت این نحو عدم به شیء از این رجحانات بوده باشد، زیرا که در این نحو عدم همه رجحانات منتفی بالمره‌اند و تأثیر امر منتفی رأساً یا شیئی از اجزاء او در حصول مرجوحیت غیر، خلاف بدیهه است. پس معلوم شد که به این رجحانات غیر متناهی جمیع أنحاء عدم ممکن مرجوح نگردیده، پس به این رجحانات وجود ممکن راجح نشده، پس ما فرضناه راجحاً یعنی وجود ممکن راجح نخواهد بود، هذا خَلْفٌ.

و چون ثابت شد که وقوع وجود متصور نیست الا بعد رجحانه، و ذات ممکن با رجحانات مفروضه و نحو مذکور مفید رجحان وجود ممکن مفروض با تحقق این رجحانات مرجوح این رجحانات است و کافی در موجودیت او نیستند. لا محاله ذات ممکن متساوی الطرفين و هر یک از وجود و عدم او محتاج به علت خارجه از ذات و ما یستندُ إِلَى الذَّاتِ خواهد بود. و هو المطلوب.

و نقضی که بر بعض ادله مذکوره در این مقام ایراد کرده‌اند به این نحو که: «اگر آن بعض از ادله تمام باشد لازم می‌آید که طرفین ممکن نظر به ذات او متساوی نباشد، زیرا که اگر متساوی باشد لازم می‌آید امتناع وقوع هر یک از طرفین، اما بی سبب مرجح پس از ابرای امتناع ترجیح بلا مرجح، و اما به سبب مرجح پس از برای آنکه چون وقوع منفک از رجحان

نمی‌شود و ذات ممکن مقتضی تساوی طرفین است، پس اگر جایز باشد وقوع أحد طرفین نظر به ذات لازم می‌آید جواز زوال مقتضای ذات نظر به همان ذات یا جواز اجتماع متنافیین نظر به ذات، و تالی به هر دو قسم باطل است.

مندفع است، نه به آنچه بعضی گفته‌اند که «معنی تساوی عدم اقتضای ذات ممکن است احدی از طرفین را، یا عدم ایبای او از عروض هر یک از آنها، پس ذات ممکن مقتضی تساوی نیست، بلکه لامقتضی وجود و عدم است، به خلاف اولوئیت ذاتیه، زیرا که مفروض در او اقتضای ذات است مرجحان وجود را،

از برای آنکه این جواب مدفوع است، چه در محلّ خود ثابت شده که هر یک از مواد ثلاث ماهیت است، و لا محاله ماهیت مقتضی لازم خود است، پس ذات ممکن مقتضی تساوی طرفین که به دلیل مبین شد که او معنی امکان است خواهد بود.

بلکه از برای آنکه می‌گوییم که تساوی طرفین به حسب نفس الامر مُحال است، زیرا که مستلزم ارتفاع نقیضین است، بلکه ممکن دائماً یا راجع الوجود است به حسب نفس الامر به سبب وقوع علّت وجود، و حینثذ موجود است و یا راجع العدم است به حسب نفس الامر به سبب عدم علّت وجود و حینثذ معدوم است. و ظاهر است که ذات ممکن مقتضی تساوی نفس الامر که مُحال بالذات است نمی‌تواند بود، و اِلّا لازم می‌آید با وقوع مُحال یا تخلف مقتضای ذات از وی، و جز این نیست که تساوی طرفینی که ذات ممکن او را اقتضا می‌کند تساوی نظر به ذات است نه نظر به نفس الامر و وقوع و رجحان أحد طرفین منافاتی با تساوی به این معنی ندارد، بلکه با وجود علّت وجود، مثلاً، رجحان نفس الامر وجود حاصل است. و تساوی نظر به ذات با او باقی و مجتمع است، پس محذوری از وقوع أحد طرفین لازم نمی‌آید، چنانچه ناقض توهم کرد.

و این به خلاف اولوئیت ذاتیه است، زیرا که مفروض در او اقتضای ماهیت ممکن است مرجحان وجود نفس الامر را که کافی در موجودیت او بوده باشد،

و چنین رجحان البته نفس‌الامری می‌باشد، نه محض رجحان نظر به ذات کما فی التساوی، پس فرق ظاهر شد.

فصل سوم

در بیان آنکه ممکن تا به سبب علت واجب نشود موجود نمی‌شود و این مطلب ابطال اولویت غیری است، چنانکه مطلب فصل سابق ابطال اولویت ذاتی بود. و جامع کلام‌المطلبین است قول حکما: «الشیء مالم یجب لم یوجد». و دلیل قوم بر این مقدمه اینست که اگر ممکن بدون آنکه وجود او را واجب بالغیر شود موجود گردد حال از دو بیرون نخواهد بود: یا وجود او راجح به سبب علت وجود شده یا نه. اگر راجح نشده - و دانستی که وجود و عدم نظر به ذات متساوی است - پس لازم می‌آید ترجیح احد مستاوین بر دیگری بلا مرجح: و اگر راجح شده: پس اگر رجحان به حدّ وجوب رسیده لازم می‌آید خلاف فرض، و اگر به حدّ وجوب نرسیده پس با وجود این رجحان ممکن خواهد بود وقوع کلّ واحد از وجود و عدم ممکن.

پس فرض می‌کنیم، با بقای رجحان مذکور، وقوع وجود تارة و وقوع عدم تارة اخری، و می‌گوییم: ایا در حال وجود، موجودیت ممکن به مجرد همان رجحان است که در حال عدم تحقق دارد بی انضمام امری دیگر یا به انضمام امری دیگر است؟ و علی‌الاول لازم می‌آید ترجیح بلا مرجح، و علی‌الثانی عدم کفایت رجحان در موجودیت ممکن، و این خلاف فرض است.

و ایضاً نقل کلام می‌کنیم به آن امر زاید منضم و می‌گوییم: اگر به سبب او رجحان به مرتبة وجوب می‌رسد لزوم خلاف فرض عود می‌کند، و اگر نمی‌رسد و ممکن است با انضمام او و وقوع کلّ واحد از وجود و عدم، پس فرض می‌کنیم با بقای آن امر وقوع وجود تارة و وقوع عدم تارة اخری، و کلام را اجرا می‌کنیم تا لازم

آید یا ترجیح بلامرجح یا احتیاج به امر ثانی، و نقل کلام به ثانی می‌کنیم تا لازم آید امری ثالث، و هَلْکُمْ جَزَاءً، تا لازم آید ذهاب سلسله مرجحات إلی غیر النهایه، و آن مستلزم تسلسل مُحال است.

و اعتراض کرده‌اند بر این دلیل به دو وجه:

وجه اول: آنکه شاید ممکنی که به محض رجحان موجود است ماهیتی باشد که عدم بعد از وجود و عکس او نظریه ذات او جایز نباشد. هر چند بالذات ممکن باشد عدم او بالمرّه و رأساً، چنانکه در زمان می‌گویند که عدم رأسی او جایز، و عدم بعد از وجود او و بالعکس ممتنع نظریه ذات او است، و إلاً لازم می‌آید وجود او در حال عدم او - و این اجتماع نقیضین است - و حینئذ فرض وجود تارة و عدم آخری در ممکن مفروض مُحال خواهد بود. و مُحال لازم در دلیل شاید ناشی از فرض این مُحال باشد، نه از فرض کفایت رجحان غیری.

و جواب: از این وجه می‌توان گفت به این نحو که چون رجحان به حدّ وجوب نرسیده و با تحقق او وقوع عدم ممکن است فرض می‌کنیم که ممکن مفروض در همان زمان وجود بدلاً عن الوجود معدوم است. و می‌گوییم که وجود واقع آیا محض همان رجحان است که اگر ممکن معدوم می‌بود به جای موجود بودن هر آینه آن رجحان متحقق می‌بود یا به انضمام امر دیگر است که مضاف به رجحان مذکور شده باشد در حال وجود. و کلام را اجرا می‌کنیم. تا آخر دلیل.

پس آنچه بعضی فضلا گفته که: «چون حینئذ واقع همان وجود راجح است احتیاج نمی‌افتد إلاً به مرجح اول و بس، و وجود مرجحات غیر متناهی لازم نمی‌آید» کلامی است خالی از تحصیل، بلکه به تأمل ظاهر می‌شود که معنی محصلی ندارد.

وجه دوّم: آنکه وقوع مرجحات مذکوره بنا بر وقوع تقدیرات مذکوره است. و اجتماع این تقدیرات با هم ممتنع است. بلکه واقع یکی از این تقدیرات است، پس مرجح واحد کافی است.

و دفع این اعتراض: به این نحو ممکن است که گفته شود: هر یک از این تقدیرات ممکن نفس الامر بنا بر فرض عدم انتهای رجحان بر حدّ وجوب و خلّو هر یک از این تقدیرات از مرجّح زاید نباشد بر ما فرض فی حال العدم مستلزم ترجّح بلا مرجّح است. پس اگر در یکی از این تقدیرات مرجّح زاید نباشد لازم می‌آید امکان محال، که محال است مانند وقوع او، پس لامحاله این مرجّحات همه در حال وجود مجتمع خواهند بود و لازم می‌آید تسلسل محال.

فصل چهارم

در بیان آنکه ممکن الوجود در بقا محتاج به مؤثر است

یعنی ممتنع است که ممکن بعد از انعدام علّت وجود مطلقاً باقی بماند و خلاصه دلیل بر این مطلب اینست که امکان علّت احتیاج به مؤثر است، و لازم ماهیت ممکن است. و هرگاه این دو مقدمه ثابت باشد پس بقای ممکن بعد از انعدام علّت ممتنع خواهد بود. پس باید که بر هر یک از مقدّمات ثلاث به سبیل بسط تکلم نماییم.

أما مقدّمه أولى [امکان علّت احتیاج به مؤثر است]

پس او مذهب حکما است، و مخالف ایشان در این قول دو طایفه‌اند از متکلمین، که أحدهما علّت احتیاج به مؤثر را حدوث می‌دانند، و طایفه دیگر مجموع امکان و حدوث. و اثر خلاف ظاهر می‌شود در فرض وجود ممکن قدیم، پس حکما تجویز وجود او می‌نمایند، و او را محتاج به مؤثر می‌دانند، و دو طایفه دیگر تجویز وجود نمی‌نمایند، و هر قدیم را مستغنی از مؤثر می‌دانند، و لهذا فلاسفه را، در قول به قِدَم مفارقات و کُرات بسائط و ماهیات نوعیه مرکبات، تکفیر می‌نمایند. زیرا قول به قدیم دیگر غیر صانع عالم، بنا بر

اصل مذکور، مستلزم تعدّد واجب الوجود است.

و همین معنی مراد ایشان است در هر جا که لفظ تعدّد قدما را اطلاق می‌کنند، چنانکه می‌گویند که صفتی زاید بر ذات واجب الوجود قائم به او بوده باشد، چنانکه مذهب اشاعره است، لازم می‌آید تعدّد قدما، إلى غیر ذلک من المواضع. و دلیل بر این مقدمه [به طریق برهان و طریق جدل].

أما به طریق برهان، پس او آن است که چون ثابت شد، به بطلان أولویّت ذاتیّه، تساوی طرفین ممکن الوجود و ترجّح بلا مرجّح محال است، پس رسید که هر ممکن موجود محتاج به مؤثر موجود خارج از نفس ذات خود هست. و معنی امکان و احتیاج مذکور تلازم دارند، و عقل صریح هرگاه ملاحظه این دو معنی کند جزم به ترتّب مابینهما می‌کند، به این نحو که «أمكن فاحتاج إلى مؤثر موجود دون العكس» چنانکه عقل هرگاه حرکت ید و حرکت مفتاح را با هم ملاحظه کند ترتّب به این نحو می‌یابد که تحرّکت الید فتحرّک المفتاح دون العكس، و علّت معنی ندارد إلّا ثبوت ترتّب کذایی میان دو امر.

و أما به طریق جدل، به این نحو که آن طایفه که می‌گویند: «حدوث علّت احتیاج است». اگر ظاهر این کلام را قصد کرده‌اند وارد می‌آید بر ایشان اینکه احتیاج مقدّم است بر ایجاد مقدّم بر وجود مقدّم بر حدوث، بنا بر آنکه حدوث عبارت است از مسبوقیّت وجود به عدم، پس او صفتی است از صفات وجود و صفت مؤخّر است از موصوف بالضروره، پس اگر حدوث مقدّم بر ایجاد باشد، چنانکه ظاهر عبارت ایشان است، لازم می‌آید دور به مراتب متعدّده،

پس بنای قول ایشان که حدوث علّت احتیاج است بر مساحه است. و مراد ایشان اینست که «كُونُ الْمُمْكِنِ بِحَيْثُ يُمْكِنُ أَنْ يَحْدُثَ» یعنی قوّه و استعداد حدوث علّت احتیاج است. و قوّه هر شیء عبارت است از امکان ذاتی او که مُجامع عدم او بوده باشد.

پس مآل کلام ایشان آنست که امکان وجود ممکن بعد از عدم او با عدم بالفعل او که مقارن این امکان است علتِ احتیاج به مؤثر موجود است. و وجدانِ سلیم شاهد است بر اینکه عدم مقارنِ امکان را مدخلی در ثبوتِ احتیاج به مؤثر موجود نیست، نه از جهت ذات بذاته عدم، و نه از حیثیت وصف سابقیت بر وجود، و بقاء او، با وجود معروض واحد، زیرا که عدم ممکن مستند به عدم مؤثر در وجود است نه به وجود.

پس آنچه از عبارت طایفه اولی مطابق مقتضای تأمل صحیح باقی می ماند همین قدر است که امکان وجود ممکن علتِ احتیاج او است به مؤثر موجود، و قید حدوث از باب لغو و زواید کلام است. و از آنچه مذکور شد فساد قول طایفه ثانیه از متکلمین نیز مستنبط می شود، پس مذهب اول حق است.

و اما مقدمه ثانیه [امکان لازم ماهیت ممکنه است]

پس در بیان او می گوئیم که اگر امکان لازم ماهیت ممکنه نباشد ممکن خواهد بود زوال معنی امکان از او، به این نحو که بعد از تساوی طرفین لذاته وجود او یا عدم او نظر به ذات او واجب گردد، و این انقلاب ماهیت است و محال است. زیرا که اگر چیزی از خصوصیات حادثه در زمان ثانی یا نفس زمان ثانی دخلی در این وجوب دارد این وجوب ذاتی نخواهد بود. بلکه وجوب بالغیر خواهد بود، و چون وجوب بالغیر با امکان بالذات منافاتی ندارد و با او جمع می شود، پس ماهیت مذکوره ممکن بالذات و واجب بالغیر خواهد بود. و امکان ذاتی از او زایل نشده خواهد بود، هذا خلف.

و اگر چیزی از خصوصیات حادثه در زمان ثانی یا نفس زمان ثانی مدخلی در عروض وجوب ندارد، و نفس ذات ممکن مستقل است در این اقتضاء پس مقتضی که وجوب است دائم الثبوت للذات خواهد بود. پس لازم می آید خلاف

آنچه فرض کردیم که ذات ممکن او لاممکن بوده و بعد از زوال امکان واجب گردیده، فتأمل بظهر لک جَلِیَّة الحال، و دع عنک ما قیل او یقال.

و أَمَّا مَقْدَمُهُ ثَالِثُهُ [بقاء ممکن بعد از انعدام علّت ممتنع است]

پس در بیان او می‌گوییم که چون امکان عبارت است از عدم ایای ذات از وجود و عدم، و این معنی لازم ماهیّت ممکن و دائمی الثبوت از برای او، پس در هر آنی از آنات از وجود او جایز است - نظر به ذات او - معدوم گردیدن، پس چنانچه در خروج از عدم به وجود محتاج به مؤثر است در بقا و انحفاظ وجود نیز محتاج است به امری که مانع از تطّرق عدم بر ماهیّت او بوده باشد، و مانع کذایی متصوّر نیست إلّا امری که وجود ممکن به او واجب گردید. پس در انحفاظ وجود ممکن محتاج است به وجود موجب موجد او با او دائماً، و هو المطلوب.

و آنچه طایفه‌ای از متکلمین به آن رفته‌اند، که ممکن در بقا احتیاج به مؤثر ندارد، توهّمی است باطل، و آنچه به او متمسک شده‌اند، از حدیث نجّار و بناء و سریر و بناء بقای ثانیین بعد از انعدام اوّلین، اشتباهی است بین، زیرا که بناء علّت علیّت فاعلیّت بنا که تراب موصوف به شکل معین است نیست، بلکه علّت فاعلیّت حرکات غیر باقیة الذّات خود است که معدّ حصول معلول است.

و معارضه‌ای: که با قائلین به احتیاج ممکن به مؤثر در بقا نموده‌اند، به این نحو که علّت بقای ممکن اگر به هیچ نحو تأثیری در ممکن مفروض ندارد، پس ما فرضناه علّة علّت نخواهد بود. هذا خلف.

و اگر دارد پس تأثیر او در همان وجود اوّل است که تعبیر از او به حدوث می‌رود و لازم می‌آید تحصیل حاصل مُحال، و یا در وجود دیگر است غیر وجود اوّل. پس اگر با زوال وجود اوّل است لازم می‌آید حرکت ممکن در وجود، زیرا که تنالی آنات محال است، و در موضع خود ثابت شده استحالة حرکت ماهیّت در

وجود، و اگر با بقای وجود اول است لازم می‌آید اجتماع مثلین، یا موجودیت ماهیت در آن واحد به وجودات متعدده، و هردو بدیهی البطلان‌اند.

[این معارضه] مُجاب است: به اینکه چه اراده کرده از تأثیر، اگر مراد به آن إفاده و إعطای وجود است اختیارِ شقّ اول می‌کنیم، و از انتفای تأثیر خاص لازم نیست انتفای تأثیر مطلق متناول تأثیر در انحفاظ وجود حاصل اولاً، و اگر مراد به آن اعمّ از إعطای وجود و انحفاظ او است اختیارِ شقّ ثانی می‌کنیم، وضع می‌کنیم انحصار تأثیر را در شقوقی که معارض استیفا نموده، از برای آنکه مطلق تأثیر ممکن است که به سبیل حفظ و إقامة وجودی باشد که همین حافظ او را سابقاً اعطا نموده باشد، کما مرّ.

و مخفی نماند که این مقدمه بنابر طریقه حکما موقوف علیه براهین است که مبتنی بر ابطال تسلسل است، و ایضاً مناسبتی عظیم به این مقام دارد، لهذا ایراد نمودیم او را، هر چند تتمیم اکثر براهین اثبات واجب موقوف بر آن نیست.

مقصد اوّل

در ایراد برهان مشهور که موقوف بر ابطال دور و تسلسل است

و تقریر به این نحو است که شکی نیست در تحقق موجودی ممکن، و بناه علی المقدمات المزبوره هر ممکن موجود محتاج است به علّت موجدّه. پس اگر موجد او واجب الوجود است فهو المطلوب. و اگر ممکن موجود دیگر است نقل کلام به او می‌کنیم، پس سلسله علل یا منتهی می‌شود به واجب الوجودی، و یا بر می‌گردد و محتاج به ممکن اوّل می‌شود، یا لا اِلٰی نِهائیت می‌رود، و قسم ثانی مستلزم دور است، و ثالث مستلزم تسلسل، و هردو مُحالند، و ملزوم مُحال مُحال، پس متعیّن شد قسم اوّل.

أما استحالة دور پس از این جهت است که مستلزم تقدّم شیء بر نفس است، زیرا که علّت به حسب مرتبه مقدّم است بر معلول، به این معنی که عقل حکم می‌کند که وَجِدَتِ الْعِلَّةُ قَوْجَدَ الْمَعْلُولُ. پس هرگاه «ا» علّت «ب» باشد مقدّم بر «ب» خواهد بود به یک مرتبه، و چون فرض کنیم که مع ذلک «ب» علّت «ا» باشد «ب» به یک مرتبه مقدّم بر «ا» خواهد بود، پس «ا» به دو مرتبه مقدّم بر خود خواهد بود. و از آنچه گفتیم مبین شد که هرگاه دور میان دو چیز به یک مرتبه باشد، یعنی بی توسط ثالثی باشد، تقدّم بر نفس به دو مرتبه لازم می‌آید، و اگر دور به دو مرتبه

باشد، یعنی به توسط یک واسطه، تقدّم بر نفس به سه مرتبه خواهد بود. و اگر دور به سه مرتبه باشد و به توسط دو واسطه، تقدّم بر نفس چهار مرتبه خواهد بود، و بر این قیاس عدد مراتب تقدّم همیشه زاید بر عدد و سایط میان طرفین دور است به دو، و زاید بر عدد مراتب دور است به واحد.

مثلاً، هرگاه «ا» علت «ب» و «ب» علت «ج» و «ج» علت «د» و «د» علت «ه» و «ه» علت «ا» بوده باشد لازم می‌آید دور به چهار مرتبه، یعنی به توسط سه واسطه، پس تقدّم شیء بر نفس به پنج مرتبه لازم می‌آید. بلکه ممکن است که گفته شود که در هر دوری حتّی دور بی واسطه لازم می‌آید تقدّم شیء بر نفس مرات غیر متناهی، فتدبر، و تقدّم شیء بر نفس محال است بالضرّورة.

و اما استحالة تسلسل پس از برای آنکه می‌گوییم که اگر امور غیر متناهی مترتبه معادّ خارج موجود باشد و سلسله را از احد طرفین مبدئی بوده باشد، چنانکه در شقّ ثالث لازم می‌آید کم می‌کنیم از آن جمله در جانب متناهی عدد متناهی را، مثل پنج، و شکی نیست که باقی می‌ماند بعد از توهم سقوط خمسة جمله دیگر که جزء جمله اولی و مثل او است در متناهی بودن در یک جانب و غیر متناهی بودن در جانب دیگر، زیرا که اگر در جانب دیگر متناهی باشد لازم آید تناهی جمله اولی که کلّ است و زاید بر این جمله است به قدر متناهی، پس توهم می‌کنیم تطبیق مبدأ جمله ثانی بر مبدأ اولی.

پس اگر حیثیّت هر یک از احاد جمله جزء منطبق می‌شود بر یکی از احاد جمله کلّ علی سبیل التّوالی فی الجملتين لا إلی نهایی، و بدون آنکه تفاوتی در جانب غیر متناهی میان جملتين بهم رسد هر آینه لازم آید انطباق جمیع جزء بر جمیع کلّ، و هر احدی از جزء بر احدی از کلّ علی سبیل استیعاب أحد الآحاد من الآخر، پس لازم آید مساوات کلّ و جزء، و آن به بدیهه عقل باطل است.

و اگر تفاوتی در سر غیر متناهی میان جملتين بهم می‌رسد به این نحو که جمله

جزء منقضى شود و هنوز از آحاد کل قدری باقی بوده باشد لازم می آید انقطاع و تناهی جمله جزء، و چون زیادتى جمله کل بر او به قدر متناهی است که پنج باشد، و زاید بر متناهی به قدر متناهی متناهی است، پس لازم می آید تناهی کل أيضاً، هذا خلف.

و آنچه بعضی توهم نموده اند که: «تطبیق موقوف است بر تصور جملتین غیر متناهیّتین: اگر تطبیق و همی بوده باشد و بر فرض جزئی، زیرا که جزء بالفعل در جمله غیر متناهیّه واحد وجود ندارد، و بر تحریک و جذب إحدى الجملتین و تطبیق هر احدى از احدىهما بر احدى از احدى یا در خارج یا دروهم، و شاید همه این امور، یا بعضی از آنها، یا اجتماع بعضی از آنها با عدم تناهی محال باشد: و محال لازم از فرض یکی از این امور باشد یا از فرض اجتماع بعضی از اینها با عدم تناهی نه از فرض وجود امور غیر متناهیّه مترتبه».

توهمی است ساقط، زیرا که این برهان، چنانکه از تقریر ما ظاهر شد موقوف بر تحقق حرکت و جذب نیست، نه در خارج و نه دروهم؛ و همچنین توقّفی بر تصور تفصیلی جمیع آحاد جمله ندارد؛ و همچنین توقّف بر استیعاب تطبیق نسبت به هر یک هر یک ندارد، نه خارجاً و نه وهماً؛ بلکه هرگاه جمله غیر متناهیّه موجود باشد شک نیست در تحقق جمله دیگر ما عدا الخمسه در ضمن جمله اولی، و تصور مداخلی در وجود مجموع ثانی ندارد؛ و فرض إسقاط خمسّه از برای تفهیم است، و در تطبیق تصور جملتین علی سبیل الاجمال کافی است. و این تصویری است ممکن.

و همچنین کافی است ما را توهم تطبیق مبدأ إحدى الجملتین بر مبدأ دیگری، زیرا که به مجرد همین قدر عقل حکم می کند به اینکه حیثیّت هر یک از ثانی و ثالث و رابع و هكذا إلى غیر النهایه بر سبیل توالی اعداد از إحدى الجملتین منطبق بر نظایر خود از جمله دیگر گردیده. و فرض این امور و اجتماع شیئی از اینها با یکدیگر بالبدیه محال نیست، بلکه اگر تطبیق به حسب خارج باشد نیز می توان گفت که جذب و تحریک منافاتی با غیر متناهی بودن جملتین ندارد، و صریح عقل حکم می کند که اگر غیر متناهی

موجود باشد قابل تحرّک و انجذاب خواهد بود. پس مفسده ناشی نیست إلّا از عدم تناهی، فعلیک بامعان النّظر و تجرید الفکر، إذ قد يعجز عن تتمیم هذا البرهان أذهان القاصرين من أفناء الله.

تذنیب [چند برهان دیگر در ابطال تسلسل]

بدان که این برهان در ابطال اُمور غیر متناهیة مسمی به «تطبیق» است، و تقریر مشهور او به نحوی است که مذکور شد؛ و ممکن است ابطال تسلسل به وجوه دیگر، که بعضی از آنها از مبتدعات قریحه کلیله مؤلف این رساله است، و بعضی دیگر از صحف قوم مستنبط است، با بعضی ترمیمات و تتمیمات که اضافه مافی کتب القوم شده، و مآل همه آن وجوه عندالامعان به تطبیق است.

[وجه اوّل در ابطال تسلسل]

وجه اوّل: آنکه اگر سلسله غیر متناهیة بر نحو مذکور موجود باشد هر آینه معروض عددی خواهد بود، چه بدیهه شاهد است بر اینکه در حقیقت عدد تناهی معتبر نیست، و لازم می آید که آن عدد هم زوج باشد و هم فرد، و مع ذلک نه زوج باشد و نه فرد؛ و این معنی مستلزم اجتماع نقیضین، و استحالة آن از اولیات است. و به جهت بیان ملازمه تمهید می کنیم مقدّمه ای را، و آن اینست که هر عددی که نصفی یا ثلثی یا ربعی یا جزء دیگر از کسور منطّقه و غیر منطّقه داشته باشد هیچ عدد از احاد او از برای نصفیت یا ثلثیت یا غیر آن متعین نیست.

مثلاً از عشرة متوالیه مترتبه الاحاد اگر خمسة اولی را اخذ کنیم نصف عشرة خواهد بود، و اگر واحد اوّل از او استقاط و از ثانی تا پنج اخذ کنیم نصف عشرة مذکوره خواهد بود؛ و بر این قیاس هر خمسة که اخذ کنیم نصف عشرة است، بلا فرق بین خمسة و خمسة آخری، و وجدان صحیح در صدق این معنی فرقی

نمی یابد میان عدد متناهی و غیر متناهی.

و بعد از تمهید مقدّمه مذکوره می گوئیم که عدد غیر متناهی نمی تواند بود که زوج باشد، زیرا که اگر زوج باشد او را نصفی خواهد بود. از برای آنکه زوجیت معنی ندارد غیر انقسام به متساویین، و به حکم مقدّمه اولی ممکن است که نصف او را از مبدأ سلسله، یعنی از معلولِ اخیر علی سبیل التوالی و التصاعد فی جانب العلة أخذ کنیم، و حینئذ یا آحاد نصف مأخوذ مستغرق جمیع آحاد سلسله است بحيث لا یشتدّ منها شیء، یا نه.

و علی الأوّل لازم می آید مساوات نصف و ضعف، یعنی جزء و کلّ، و علی الثانی لازم می آید انقضای نصف و انقطاع او در جانب دیگر، پس منتهی خواهد بود؛ زیرا که چون آن نصف از هر دو سر نهایت دارد دو طرف خواهد داشت، و عدّه اوساط او که مابین الطرفین باشد متناهی خواهد بود، از برای انحصار او در میان حاصرین.

و همچنین مجموع نصف، از برای آنکه او زاید بر اوساط است به اثنین، و زاید بر متناهی به قدر متناهی متناهی است، کما عرفت. و حینئذ نصف دیگر از سلسله نیز متناهی خواهد بود به حکم مأمّر، و تالی به قسمین باطل است، پس مقدّم که زوجیت سلسله غیر متناهی باشد نیز باطل است.

و همچنین می گوئیم: سلسله مفروضه غیر متناهی فرد نیست، زیرا که اگر فرد باشد و ضرورت قاضی است که از هر عدد فردی که واحدی إسقاط نمایند باقی زوج خواهد بود، پس جمله ماعدالمعلول الآخر که جزء این جمله است زوج خواهد بود. پس به حکم دلیل متقدّم متناهی خواهد بود، و چون مجموع سلسله مرکّب است از عدد متناهی زوج با واحدی، پس او نیز متناهی خواهد بود لما تقدّم؛ و لازم باطل است فالملزوم مثله.

و بعد از آن می گوئیم که: سلسله مفروضه هم زوج است و هم فرد، زیرا که وجدان صحیح حاکم است که چون از مبدأ سلسله بگیریم معلولِ اخیر واقع است

در مرتبهٔ وتر، و تالی او که متمم مجموع ایشان است واقع است در مرتبهٔ زوج، و تالی او یعنی ثالث واقع است در مرتبهٔ وتر، و رابع که متمم اربعه است در مرتبهٔ زوج، و هکذا، و جملهٔ مفروضه را در جانب دیگر انقطاعی نیست؛ پس به ازاء هر واحدی، که واقع است در مرتبهٔ وتر، واحدی دیگر که در مرتبهٔ زوج است تحقق دارد، و هیچ واقع در و تریتی نیست که بازائه واقع در مرتبهٔ زوجیت نباشد.

پس ذهن سلیم متحدس می‌شود به اینکه جملهٔ غیر متناهیة مفروض منحل به دو سلسلهٔ متشابه که متساویه است که أحدهما مرکب است از آحاد واقعه در مراتب و تریه، و دیگری مرکب است از آحاد واقعه در مراتب زوجیه؛ پس آحاد سلسلهٔ مفروضه منقسم است به متساویین، پس زوج است. و چون جملهٔ باقیه بعد از إسقاط معلول اخیر نیز غیر متناهی است پس به همین بیان زوج خواهد بود. و مجموع سلسلهٔ مفروضه مرکب خواهد بود از زوجی که ماعدالمعلول الآخر است با واحدی، و بالبدیهه مرکب از زوج یا واحد فرد است، پس عدد مجموع سلسله لایشتد غیر متناهی هم فرد است و هم زوج.

و مراد ما به زوجیت عدد انقسام او است به متساویین، و به فردیت مقابل این معنی، و ضرورت قاضی است به اینکه این دو معنی را اختصاص به متناهی و غیر متناهی نیست، خواه مراد به زوجیت و فردیت در طرف همین معینین باشد، یا دو معنی دیگر که اختصاص به عدد متناهی داشته باشد، و همچنین ضرورت عقل حاکم است به عدم تفرقه میان عدد متناهی و غیر متناهی در قبول مساوات و زیاده و نقصان و سایر احکام مذکوره در برهان مذکور، پس برهان مزبور تمام است بی شائبهٔ اعتراض و من تجنب الانصاف و تکلف المکابره و الاعتساف فلیهذر ماشاء.

[وجه دوم در ابطال تسلسل]

وجه دوم: آنکه بر تقدیر تحقق امور غیر متناهیة مترتبه شک نیست در وجود دو مجموع در خارج: یکی مجموع اثنین که نهایت مجموعات است در طرف قلت، و

یکی مجموع لایشد غیر متناهی که نهایت در جانب کثرت است. و شکی نیست که چون از اثنین بر سبیل توالی عدد بالا رویم مجموعات متزایده به واحد واحد، مانند ثلاثه و أریعه و خمسه و غیرها إلى مالانهایه له تحقق دارند و عدّه مجموعات متزایده به واحد علی التوالی غیر متناهی است. و دو مجموع اول که أحدهما غایت در جانب قلّت و دیگری نهایت در طرف کثرت اند دو طرفند، و ما سوای آن دو مجموع از مجموعات متزایده به واحد محصور در میان این دو حاصر است، و مع ذلک عدّه اوساط غیر متناهی است؛ چه شکی نیست در عدم تناهی عدد مجموعات متصاعده متزایده به واحد واحدی که در سلسله غیر متناهی لایشد تحقق دارند.

و چون عدد حاصرین که عدد متناهی است از عدد غیر متناهی مجموعات مذکوره ببندازیم باقی که عدّه مجموعات محصوره است غیر متناهی خواهد بود، لما عرفت؛ لیکن لازم که انحصار غیر متناهی است بین الحاصرین باطل است، فالملزوم مثله. گفته نشود که: تحقق طرف در جانب کثرت مستلزم انقطاع و تناهی سلسله مفروضه است. و حینئذ جایز است که محال لازم ناشی از فرض امرین متنافیین باشد، نه از ترتب امور غیر متناهی.

از برای آنکه می‌گوییم: شکی نیست که بر تقدیر عدم واجب الوجود سلسله غیر متناهی موجود خواهد بود، و چون موجودیت منفک از تعین و تشخص نمی‌شود، پس لامحاله سلسله سلسله مشخصه خواهد بود که عبارت از مجموع، بحیث لایشد عنها شیء، باشد، و بالبدیهه این مجموع شخصی اکثر از هر یک مجموعاتی است که به إسقاط واحد فواحد از جمله باقی میماند، و این مجموعات متناقضه هر یک أقل از مافوق خوداند، و مجموع اثنین آخر همه این مجموعات و نهایت مرتبه اقلیت است، پس محال مذکور در دلیل لازم می‌آید بی شایبه اشتباهی، و استلزام تحقق مجموع لایشد از برای تناهی و انقطاع سلسله

محذور دیگر است که از فرض وجود سلسله غیر متناهی لازم می‌آید، و دلیل دیگر است بر بطلان فرض مذکور، و قدحی در تمامیت دلیل مذکور ندارد.

و همچنین آنچه گفته شده که: «این مجموعات متزایده به واحد امور فرضیه‌اد، و وجود و ترتب ایشان به محض فرض و هم است و موجود در خارج نیست الاّ آحاد جمله لایشد، و نفس جمله مذکوره لاغیر؛ پس محذور مذکور لازم نمی‌آید».

مدخول است، زیرا که شکی نیست در وجود آحاد هر یک از این مجموعات و وجود جمیع آحاد هر مجموعی مستلزم وجود آن مجموع است، و وجود این مجموعات مستلزم ترتب آنها است، و اگر همه ترتب وضعی باشد، پس مجموعات مذکوره هر یک موجود در خارج و با یکدیگر ترتب خارجی دارند، و فرض و وهم را اگر مدخلی باشد در تفهیم و تمیز این مراتب است، نه در وجود، یا در ترتب این مجموعات.

[وجه سوم در ابطال تسلسل]

وجه سوم: آنکه چون از جمله مجموعات متزایده به واحد که سابقاً مذکور شد آنچه در جواز اثنین واقع شده، مانند ثلاثه، متناهی است، و همچنین آنچه در پهلوی ثلاثه واقع شده، مانند اربعه، و آنچه در پهلوی اربعه واقع شده، مانند خمره، لما عرفته مراراً، و آنچه در پهلوی مجموع لایشد واقع است، مانند جمله إلی واحد، غیر متناهی است. و همچنین آنچه در پهلوی او واقع است، مانند جمله إلی اثنین، و هَلَمْ ذهاباً فی النقص، لما عرفت أيضاً.

و این مجموعات از اثنین که نهایت مرتبه نقص و قلت است ابتدا به تدریج متزاید می‌شوند تا به مراتب بالا که مجموعات حاصله در آن مراتب غیر متناهی می‌رسند، پس لامحاله در میان این مجموعات مفضّلی خواهد بود که چون مجموع به آنجا رسد از مرتبه تناهی به مرتبه عدم متناهی منتقل شود، و حینئذ طرفین آن مفضّل دو مجموع خواهد بود که أحدهما متناهی و دیگری غیر متناهی باشد، و چون هر مرتبه زاید بر ما تحت خود است به واحد، پس تفاوت میان

مجموعین واقعین در جنبتین مَفْصَل به واحدی خواهد بود، پس لازم می آید که عدد متناهی به زیادتى واحدی غیر متناهی شود، و این بالبدیهه باطل است.

واعتراضی: که توهم ورود او، بر این وجه و بر وجه سابق بر این وجه، می شود به این نحو که: «مجموعات متصاعده آخذ از انثین به سبیل تزايد واحد واحد می رود لا إلی نهاییه، و هر مجموعی از این مجموعات غیر متناهی العده فی نفسه متناهی است. و هرگز منتهی به مجموعی غیر متناهی نمی شود و عدد ایشان نفاد و انقطاعی ندارد، و همچنین مجموعات متنازله متناقصه به واحد واحد لا إلی نهاییه می روند، و هر مجموعی از ایشان غیر متناهی است. و عده مجموعات غیر متناهیة مذکوره غیر متناهی، و هرگز منتهی نمی شود این سلسله به مجموعی متناهی الآحاد و نفاد و انقطاع نمی پذیرد.

پس مجموعات اول یک سلسله غیر متناهیة اند که مبدای از جانب قلت و نهایی در جانب کثرت ندارند، و مجموعات ثوانی سلسله دیگرند که مبدای از جانب کثرت دارند و نهایی در جانب قلت دارند، پس شیء از محذورین مذکورین در وجهین لازم نمی آید».

ساقط است، زیرا که به دلیل ثابت شد وجود طرفین، و بدیهی است که این دو طرف در اکثریت و اقلیت متقابلین اند، و ثابت شد به دلیل تحقق مجموعات غیر متناهیة متزایده به واحد، و وقوع آن مجموعات فیما بین طرفین بدیهی است.

و آنچه معترض ایراد نمود قدحی در شیء ای از ادله و مقدمات برهانیه مذکوره ندارد، بلکه اگر ما ذکره المؤرد تمام شد آن نیز دلیل دیگر خواهد بود بر بطلان فرض مذکور، زیرا که از دلیل معترض لازم می آید که مایثبت بالبرهان والضروره که بودن احد طرفین مذکورین است مقابل دیگری و محصور بودن مجموعات متوسطه بین الطرفين باطل بوده باشد، پس بر تقدیر تمامیت اعتراض مذکور لازم می آید اجتماع متناقضین، زیرا که حینئذ دلیل و معارضه هر دو سالمند از خدشه. پس ترتب امور غیر متناهی که منشأ لزوم اجتماع متناقضین است مُحال خواهد

بود، و ذلک مطلوبنا، و وجهین مذکورین اخیراً در ابطال جمله غیر متناهی که ترتیبی میانه آحاد او نباشد نیز جاری است، فتدبر.

[وجه چهارم در ابطال تسلسل]

وجه چهارم: آنکه اگر سلسله غیر متناهی مترتبه موجود باشد لازم می آید تساوی هر دو عدد متناهی با یکدیگر، مثل عدد عشره و مائه. و بطلان لازم بدیهی است، فالملزوم مثله.

و به جهت بیان ملازمه تمهید می کنیم مقدمه ای را، و آن اینست که: هرگاه جمله عددیه مرکب باشد از عددی معین، مثل مائه به عده معینه، مثل عشره، یعنی مجموع آن جمله ده صد باشد و جمله دیگر مرکب باشد به همان عده از عددی اقل از آن عدد، مثل ده، یعنی مجموع جمله ده عشره باشد پس حینئذ شکی نیست که جمله اولی اکثر عدداً است از جمله ثانیه، و ذلک من أجلی البدیهیات.

و چون این مقدمه تمهید یافت می گوییم: شکی نیست که جمله غیر متناهی لایشتد مشتمل است بر عشرات غیر متناهی، و همچنین مشتمل است بر مآت غیر متناهی، زیرا که اگر عشرات یا مآت واقعه در جمله مفروضه متناهی العده باشد جمله مفروضه متناهی الآحاد خواهد بود. لما عرفت، هذا خُلِفَ.

پس هرگاه ما از مبدأ آحاد جمله أخذ کنیم عده عشرات جمله را علی سبیل التوالی و همچنین عده مآت جمله را، پس حینئذ ما هر یک از عده عشرات و عده مآت جمله مستغرق تمام آحاد جمله لایشتد خواهد بود یا نه. به این طریق که هیچ کدام مستغرق آحاد جمله نباشند یا احدهما که عده مآت است مستغرق و دیگری که عده عشرات است مستغرق نباشد یا برعکس.

و علی الثانی لازم می آید انقطاع و تناهی عده مآت جمله یا عده عشرات او، یا عده هر دو. پس جمله مفروضه مرکب خواهد بود از مائه یا عشره که عددی است متناهی مرآت متناهی، پس جمله مفروضه متناهی خواهد بود هذا خُلِفَ.

و علی الأوّل آحاد جمله مفروضه هم عدّه عشرات جمله است و هم عدّه مآت جمله. پس اگر عشره أقلّ از مائه باشد لازم می آید اقلّیت جمله غیر متناهیّه لایشذّ از نفس خود بحکم ما مهدّنا، و همچنین اگر اکثر از مائه باشد پس لابدّ عشره مساوی مائه خواهد بود، و کذلک البیان فی کلّ عددین متناهیین، بلکه به همین بیان مساوات واحد با جمیع مراتب اعداد لازم می آید، و اندک تغییری در تقریر همین وجه لازم می توان آورد اقلّیت جمله لایشذّ از نفس خود.

[وجه پنجم در ابطال تسلسل]

وجه پنجم: اگر سلسله غیر متناهیّه به نحو مذکور موجود باشد لازم می آید که مجموع جمله بحيث لایشذّ عنها شیء أقلّ از نفس خود بوده باشد، و تالی او مُحال است، پس مقدّم مثل او است.

و به جهت بیان ملازمه تمهید کنیم مقدّمه ای را، و آن اینست که: هرگاه دو مجموع بوده باشد که یکی از آن دو مجموع مرکّب باشد از عدد معین به عدّه معینه، مثل، صد که مرکّب به عدّه عشره از عدد عشره، و مجموع دیگر مرکّب باشد از عددی دیگر از یک از عدد اوّل به همان عدّه اولی بعینها، مثل صد و پنجاه که مرکّب است از پانزده ده بار.

پس حینئذ شکی نیست که مجموع ثانی اکثر از مجموع اوّل خواهد بود. و وجدان صحیح حاکم است به اینکه در صدق مقدّمه مزبوره فرقی نیست میان اینکه عدّه معینه عدّه متناهیّه بوده باشد یا غیر متناهیّه، و همچنین فرقی نیست میان آنکه دو عددی که مفروض آن است که به آن عدّه معینه جزء مجموعند هر دو متناهی باشند یا أحدهما غیر متناهی، و این معنی در غایت بداهت و ظهور است.

و بعد از تمهید مقدّمه می گوئیم که: شکی نیست که در ضمن مجموع لایشذّ متحقق است مجموعات متزایده به واحد واحد که أقلّ آن مجموعات اثنین است، و بعد از او ثلاثه و بعد از او اریعه، و همچنین بر سبیل توالی اعداد، و هر

یک از آحاد سلسله لایشد جزء اخیر یکی از مجموعات است و هیچ یک از آحاد سلسله نیست که خارج از مجموعی بوده باشد.

پس عده مجموعات مزبوره مساوی آحاد نفس سلسله و غیر متناهی است و هر یک از این مجموعات فی نفسه متناهی الّاحاد است. و چون از مجموع لایشد یکی بیندازیم حاصل شود مجموعی اقل از اول، و چون از مجموع ثانی نیز یکی بیندازیم حاصل شود مجموع ثالثی اقل از مجموع ثانی، و همچنین الی غیر النهایه.

پس در ضمن سلسله لایشد متحقق است مجموعات متناقصه به واحد واحد، و عده این مجموعات نیز به عده نفس سلسله است. پس عده این مجموعات نیز غیر متناهی است، و هر یک از این مجموعات فی نفسه غیر متناهی است، و شکی نیست که هر یک از مجموعات ثوانی ازید است از هر یک از مجموعات اول به مقدار غیر متناهی. پس به حکم مقدمه ممهده، نفس جمله لایشد اکثر از خود خواهد بود، و حدیث عدم تحقق مجموعات اول و ثوانی در خارج و تحقق ایشان به تعمل عقل و ملاحظه ازدیاد با إسقاط واحد فواحد ساقط است، زیرا که ما شکی نداریم در اینکه این مجموعات موجودند در ضمن جمله لایشد هر چند ملاحظه إسقاط و ازدیاد شود، و مدخلیت ملاحظه ازدیاد و اسقاط همین در تفهیم و تمیز مجموعات است و بس.

و این وجه از افادات بعضی فضلاء است. و مدخول است، زیرا که مجموعی که مؤلف از مجموعات متزایده به واحد بوده باشد در خارج موجود نیست، از برای آنکه موجودات کذائیه متداخله‌اند و در مجموع مؤلف از مجموعات متداخله از اعتبار جزئیت امر واحد مرتین بلکه مرات غیر متناهیه شده، مثلاً، واحد اول یک مرتبه بالاستقلال و بار دیگر در ضمن ثلاثه و هکذا الی غیر النهایه اعتبار جزئیت او از برای مجموع مؤلف شده و مجموع مرکب از اعتبار جزئیت امر واحد مرتین اعتباری است و وجودی در خارج ندارد بالبدیهه.

و اجزای متباینه مجموع مزبور منحصر است در نفس آحاد بالأسر جمله لایشد؛

زیرا که در مجموعی که یکی افزوده شد از واحد در همین مرتبه جزئیت ابتدائی دارد و در ضمن مرتبه دیگر جزئیت او تأثیری در ازدیاد تألیف ندارد. پس در ضمن اثنین اعتبار جزئیت واحد اول، و در ثالسه اعتبار جزئیت اولین، و در اربعه اعتبار جزئیت ثلاثه اول، و هکذا اعتبار جزئیت نکرده است. و این معنی مشترک است میان مجموع مؤلف از مجموعات اول و مجموع مؤلف از مجموعات ثوانی.

پس اجزای مفید ازدیاد تألیف در مجموعین همان نفس آحاد بالأسر جمله ایشان است، و حاصل در وجود خارجی از تألیف این آحاد در اعتبارین نیست الا امر واحدی که نفس سلسله غیر متناهیة لایشد باشد. و لازم نمی آید بودن شیء اکثر از نفس خود اصلاً.

نعم اگر مجموعین مؤلفین مزبورین وجودی در خارج بهم رسانند لازم می آید زیادتی مؤلف ثانی بر مؤلف اول. لیکن چون این مؤلفین دو مجموع متغایرنند که کل واحد از ایشان مغایر مجموع غیر متناهی لایشد است. بحکم ما مهّده المستدلّ أيضاً.

پس بر این تقدیر نیز لازم نمی آید زیادتی مجموع لایشد بر خودش و زیادتی احد مؤلفین بر دیگری محدود نیست. با آنکه می توان گفت که اگر فرض کنیم که مجموعین مزبورین بر تقدیر وجود متحد با یکدیگر و نفس مجموع لایشد بوده باشد، چون تقدیر مزبور که وجود مجموع اعتباری در خارج باشد مُحال است، شاید زیادتی شیء بر نفس که مُحال دیگری است ناشی از این مُحال باشد، نه از وجود جمله مترتبه غیر متناهیة.

گفته نشود که: چون اجزای مؤلفین مذکورین منحصرند در مجموعات اول و مجموعات ثوانی، و شکی در وجود هر یک از مجموعات در خارج نیست، با آنکه در وجوه سابقه مکرر اعتراف به وجود مجموعات مزبوره شد و وجود جمیع اجزای هر مجموعی مستلزم وجود آن مجموع است، پس مؤلفین مزبورین باید که در خارج موجود باشند.

از برای آنکه می گوییم: در محلّ خود ثابت شد که کل واحد از اعداد مؤلف از وحدات اند، و هیچ عددی مؤلف از اعداد اقلّ از او یا از واحد با عددی اقلّ از او نمی تواند بود. مثلاً تقوّم عشره به وحدات ده گانه است نه به خمستین و نه به

اثنین و ثمانیه، و غیر ذلک من المحتملات.

و بعد تحقیق ذلک، شکی نیست در این مجموعات مزبوره صلوح جزئیت هیچ
عدید و هیچ مجموعی در خارج ندارند تا گفته شود که وجود جمیع اجزای کذائی
مستلزم وجود کلّ است، فتدبّر.

[وجه ششم در ابطال تسلسل]

وجه ششم. و این وجه نیز از افادات بعضی فضلاست، و به جهت تقریر آن
تمهید می‌کنیم دو مقدمه را.

مقدمه اولی: هرگاه سلسله غیر متناهی از جانب واحد فقط بوده باشد و سلسله
دیگر بوده باشد غیر متناهی از جانبین. سلسله اولی کمتر از سلسله ثانیه خواهد
بود به قدر غیر متناهی، زیرا که چون سلسله ثانیه را تقسیم نماییم به دو قسم که هر
یک غیر متناهی در جانب واحد بوده باشد، و تطبیق کنیم مبدأ سلسله اولی را بر
مبدأ یک قسم از سلسله ثانیه، و هکذا علی سبیل تطبیق الآحاد علی الآحاد علی
التوالی، لامحاله آحاد سلسله اول مستغرق آحاد یک قسم ثانیه خواهد شد، و
اللازم آید تناهی یکی از دو منطبقین در جانبی که فرض کرده‌ایم عدم تناهی ایشان
را، هذا خُلف، و حینئذ تفاضل میان سلسله اولی و ثانیه به قدر قسم دیگر از ثانیه خواهد
بود. و آحاد آن قسم دیگر نیز غیر متناهی است، كما هو المفروض، فثبت المطلوب.

مقدمه دوم: اگر دو سلسله که کلّ واحد غیر متناهی در جانب واحد باشد موجود
باشد، و سلسله ثالثه غیر متناهی در جانبین نیز موجود باشد هر آینه مجموع اولین یا از ید
از ثالثه، یا مساوی او، یا انقص از او به قدر متناهی خواهد بود، زیرا که هرگاه ما بعد از
تقسیم ثالثه به دو قسم متناهی به موضوع قسمت تطبیق کنیم هر یک از سلسلتین اولیین را
بر یک قسم از ثالثه حال از سه بیرون نخواهد بود، و حینئذ مجموع اولیین مساوی مجموع
ثالثه خواهد بود یا آنکه آحاد هر یک از اولیین زاید بر آحاد قسم منطبق علیها خواهد بود. و
لا محاله تفاوتی در سر غیر متناهی بهم نمی‌رسد، و در جانب متناهی چند عدد از آحاد
اولیین باهم تداخل می‌کنند یا آنکه آحاد هر یک از اولیین اقل از آحاد ماینطبق علیها خواهد

بود و لا محاله تفاوت در جانب متناهی بهم می‌رسد. پس تفاضل میان اولین و ثالته محصور بین الحاصرین یعنی مبدأین سلسلتین خواهد بود، پس تفاضل به قدر متناهی خواهد بود. و ذلک ما أردناه.

و بعد از تمهید می‌گوییم که: اگر سلسله غیر متناهی به نحو مذکور موجود باشد لازم می‌آید که انقص باشد از سلسله که فرض کنیم او را غیر متناهی در جانبین به قدر غیر متناهی، و مع ذلک ایضاً سلسله اولی یا زاید باشد بر سلسله که فرض کنیم عدم متناهی او را در جانبین یا مساوی او باشد یا انقص از او به قدر متناهی، و بر هر یک از تقدیر ثلاثه البته انقص از غیر متناهی در جانبین به قدر غیر متناهی نخواهد بود.

پس بر تقدیر عدم واجب و تحقق سلسله مفروضه لازم می‌آید اجتماع نقیضین، و اللازم باطل فالملزوم مثله، بیان ملازمه: آنکه چون ما از معلول اخیر بر سبیل توالی عدد اخذ کنیم و بالا رویم شکی نیست که آحاد سلسله بعضی واقع خواهد بود رد مرتبه فردیه، چون اول و ثالث و خامس و سابع و هکذا الی ما لا نهایه له، و بعضی خواهد بود در مرتبه زوجیت، چون ثانی و رابع و سادس و ثامن و هلم جراً. و چون عدد ازواج با عدد افراد مساوی است قضاءً بحکم عدم التناهی مع توالی الأعداد پس سلسله مفروضه غیر متناهی در جانب واحد منحل است در نفس الأمر به دو سلسله متساویه متشابهه، که هر یک از ایشان غیر متناهی در جانب واحدند، و به حکم مقدم متین لازم می‌آید لازمین مزبورین، بلکه اجتماع نقیضین. و بر این وجه، ایراد می‌توان کرد به این نحو که شاید وجود سلسله غیر متناهی در جانبین مُحال باشد و مُحال لازم ناشی از فرض تحقق او بوده باشد، نه از تحقق غیر متناهی در جانب واحد که لازم از فرض عدم واجب الوجود بالذات است. و هیئنا توجیه و جیه ینبغی التنبیه له، فتدبر.

[وجه هفتم در ابطال تسلسل]

وجه هفتم: و آن نیز موقوف است بر مقدمه‌ای، و آن آنست که علیت و معلولیت متضایفین‌اند، و متضایفین عبارت است از دو امر متقابل که تعقل کُل واحد از ایشان مستلزم تعقل دیگری بوده باشد، چون ابوت و بنوت، و در مقام خود ثابت شده که

متضایفین متکافی در وجودند، یعنی به ازای هر فردی از احد متضایفین که در نفس الامر تحقق داشته باشد باید فردی از متضایف دیگر نیز تحقق داشته باشد.

پس لامحاله، عدد افراد علیتی که موجود در نفس الامرند مساوی افراد موجوده در نفس الامر معلولیت خواهد بود. و زیادتى افراد نفس الامریه احدهما بر افراد نفس الامریه دیگری جایز نخواهد بود.

و چون این مقدمه مّمهد شد می‌گوییم که اگر سلسله غیر متناهی بر نحوی که لازم فرض عدم واجب الوجود بالذات است تحقق داشته باشد لازم می‌آید که عدد افراد نفس الامریه معلولیت زیاده باشد از عدد افراد علیت، و تالی باطل است لما مهدّناه، فکذا المقدّم.

بیان ملازمه: آنکه در سلسله مفروضه هر یک از آحاد مافوق معلول اخیر علت تالی خود است، کما هو المفروض. و چون هر یک از آحاد مذکوره ممکن اند فرضاً پس معلول خواهند بود. و چون سلسله از جانب علت نهایی ندارد پس به ازاء هر معلولی علتی لا الی نهاییه متحقق خواهد بود و منتهی نمی‌شود به علت محضی که معلول نباشد، پس عدد علیات متحقّقه در سلسله مافوق معلول اخیر مساوی عدد معلولیات متحقّقه در او خواهد بود بلازیاده و نقصان. و معلول اخیر علت چیزی دیگر نیست، زیرا که نهایت سلسله مفروضه است. پس عدد معلولیت‌های متحقّقه در سلسله غیر متناهی مفروضه، اولاً، به واحدی زیاده از عدد علیت‌های متحقّقه در همان سلسله خواهد بود، و هذا هو المراد.

و بدان که جمیع وجوه مذکوره به تقریراتی که گذشت جز این نیست که جاری است در ابطال سلسله غیر متناهی در جانب واحد که در طرف دیگر متناهی باشد، و چون خواهیم که یکی از این وجوه مذکوره را در هر قسمی از قسمین علی سبیل الانفراد جاری می‌کنیم؟ لیکن بر تو پوشیده نیست که اجرای وجه هفتم به این نحو در غیر متناهی از طرفین خالی از تأملی نیست، و ظاهر اینست که تمام نمی‌شود.

مقصد ثانی

در تقریر برهان بر این مطلب اسنی به نحوی که
موقوف بر ابطال دور و تسلسل نبوده باشد

و در آن دو مسلک است

مسلک اول طریقه متأخرین

[مقدمه]

و تقریر آن موقوف است بر تمهید مقدمه‌ای، و آن اینست: هر ممکنی از
ممکنات چون به تنهایی او را ملاحظه کنیم عدم نظر به ذات او جایز است. و فرقی
نیست در این معنی میانه یک ممکن به تنهایی و میان جمیع ممکنات مأخوذه معاً.
پس مجموع لایشذ ممکنات، به این معنی که هیچ ممکنی از آن مجموع بیرون
نباشد، چون با یکدیگر ملاحظه کنی نظر به ذات هر احدی از آحاد او عدم جایز
است، و نظر به ذات مجموع نیز جایز است که معدوم بالمره باشد، به این طریق که
آن مجموع ونه واحدی از آحاد هیچ یک موجود نبوده باشند.

و به جهت اختصار عبارت این نحو عدم را «عدم رأسی» نام می‌کنیم، پس می‌گوییم که
بحکم مقدمه «الشیء ما لم یجب لم یوجد» که سابقاً اثبات آن نمودیم تا وجود مجموع و
اجب نشود، یعنی جمیع انحای عدم او ممتنع شود، مجموع موجود نمی‌شود. و از جمله
انحای عدم مجموع که نظر به ذات او جایز است عدم رأسی است. پس وجود مجموع

ممکنات لامحاله محتاج به امری است که سدّ جوازِ عدمِ رأسی کند. و امری که رافع جواز این عدم بوده باشد سببِ او وجود هر یک از آحاد، و همچنین وجود مجموع آحاد واجب، و عدم هر یک هر یک و مجموع به او ممتنع شده خواهد شد.

پس نفسِ مجموع لایشدّ و هیچ یک از اجزاء و آحاد او رافع بنفسه جواز عدم مذکور نمی‌توانند بود، و الاّ مجموع با آن جزء یا آن واحد واجب بالذات خواهند بود، زیرا که نظر به نفس ذات او وجود او واجب و عدم او ممتنع گردیده، و واجب بالذات جز این معنی ندارد، هذا خلف.

احتمالی که هست اینست که مجموع یا جزوی از اجزای او رافع جزئیت جواز عدم مذکور بوده باشد، به این معنی که در ضمن مجموع یا در ضمن آن جزء، آنچه رافع جواز عدم هر یک هر یک بوده باشد متحقّق باشد.

ملخص کلام آنکه سدّ جواز «عدم رأسی» به یک امر واحد سادّ نشود. بلکه امور غیر متناهی که آحاد مجموعند هر کدام سدّ جواز عدم یکی از آحاد بکنند، و سدّ جواز «عدم رأسی» به مجموع این امور سادّ شود، نه به یک سادّ واحد، مثلاً، ما فوق معلول اخیر که جمله‌ای است غیر متناهی الآحاد و جزء جمله لایشدّ سدّ جواز عدم معلول اخیر جمله ثانیه کرده باشد. و هلمّ ذهاباً إلى غیر النّهایه.

و حینئذ می‌گوییم: که بدیهه عقل حاکم است به اینکه سلسله کذائیه تا منتهی نشود به جزئی که سدّ جواز عدم خود نموده باشد و واجب الوجود بالذات باشد، نه وجوب مجموع لایشدّ و نه وجوب احدی از آحاد متأخره از این جزء صورت نمی‌بندد، زیرا که اگر چه احدی از آحاد موجب معلولات خود هست، و با وجود آن احد عدم معلولات او ممتنع است، اما چون عدم آن نظر به ذات او جایز است پس عدم جمیع معلولات آن احد به انعدام آن احد جایز نظر به ذات او خواهد بود. پس معلولات آن واحد و نفس او بر جواز عدم نظر به ذات از احد باقی خواهند بود. و اگر گوئی: جواز عدم این احد مسدود است به احدی دیگر که فوق او و علّت او است، کلام در همان فوق بعینه جاری است، پس عقل به طریق اجمالی حکم

می‌کند که در این سلسله غیر متناهیة احدی نیست که نظر به ذات او جواز عدم رأسی سلسله مسدود تواند شد. پس سلسله ممکنات صرفه بحیث لایشد منها شیء که فرض کنیم موجود بودن او را بدون استناد و انتهاء به واجب بالذات بهر امکان ذاتی و نفس الامری عدم باقی خواهد بود. و همچنین هر یک از آحاد آن سلسله.

و به جهت زیادتى توضیح مثالی ایراد می‌کنم، مثلاً، هرگاه جسم ثقیلی بالطبع متحرک به مرکز بوده باشد، مانند خشتی، و خواهیم که آن جسم به سبب اعتماد بر جسم ثقیل دیگر ساکن و مستقر گردد، پس اگر اعتماد آن جسم ثقیل متحرک بر جسم دومی، مانند آن و اعتماد دوم بر سومی، و سومی بر چهارمی بوده باشد، و هکذا اجسام ثقیله متحرکه به مرکز را اعتماد بر یکدیگر بوده باشد، مانند خشتهایی که در هوا بر روی هم چیده شوند بی آنکه این خشتهای منتهی شوند در اعتماد به سوی جسم ساکنی که در مرکز ارض بطبعه استقرار داشته باشند.

پس بالبدیهه معلوم است که در این هنگام استقرار مجموع این خشتهای واحدی از اینها صورت پذیر نگیرد، و بلکه اگر خشتهای بر روی هم چیده در هوا را غیر متناهی فرض کنیم بی آنکه منتهی به جسم ساکنی در مرکز گردیده باشد بالبدیهه هیچ تحتی از اینها فوق خود را نتواند داشت و استقراری و سکونی بهم نرسد هیچ یک از آحاد را و جمله ممکنات صرفه که بدون استناد به واجب الوجود بالذات موجود باشند به منزله خشتهای بر روی هم چیده‌ای است که منتهی به خشت مستقر در مرکز شده و در جو هوا بر روی یکدیگر گذاشته شده باشند. و چنانکه استقرار این جمله واحدی از آحاد او بدیهه متصور نیست. وجوب وجود آن مجموع یا شیئی از آحاد او متصور نیست.

و چون این مقدمه مهّد گردید، اثبات مطلب به تقریرات مختلفه و عبارات شئی، که مآل همه فی الحقیقه یکی است، ممکن است، و ما از آن جمله چند تقریر را ایراد می‌کنیم، تا موجب زیادتى بصیرت طلبان یقین بوده باشد، و علیه التّکلان و منه الاستعانة.

[چند تقریر برای اثبات واجب الوجود بالذات]

اول: اگر واجب الوجود بالذات موجود نباشد موجودات منحصر در ممکنات صرفه بوده باشد، پس جمله لایشذ ممکنات چون موجود است واجب گردیده خواهد بود، و موجب وجود او نفس مجموع یا احدی از آحاد مجموع نیست، چنانکه معلوم شد. پس موجب این جمله خارج است از او، و خارج از مجموع لایشذ ممکنات نیست إلاً واجب الوجود بالذات، هذا خلّف مع أنّه المطلوب.

دوم: مجموع ممکنات صرفه، چون اشتمال بر واجب بالذات ندارند، نه واجب بالذات است و نه واجب بالغیر کما مّهناه: پس لامحاله مجموع مزبور معدوم محض اند و وجود ندارند، زیرا که ثابت شد که «الشیء مالم یجب لم یوجد» پس اگر مجموع موجودات منحصر در مجموع ممکنات صرفه باشند و واجب الوجود بالذاتی جزء مجموع موجودات نباشد هر آینه مجموع موجودات معدومات محض خواهند بود، و هذا باطل بالبدهة والعیان.

سوم: اگر واجب الوجود بالذات موجود نباشد پس جمله ممکنات صرفه چون حینئذ موجودند واجب بالغیر خواهند بود، به حسب نفس الأمر و واقع، بنابر آنکه «الشیء مالم یجب لم یوجد». و چون این جمله خالی از واجب بالذات است پس به حکم مامرّ باقی بر امکان نفس الامری «عدم رأسی» خواهد بود، پس جمیع ممکنات صرفه موجوده واجب الوجود به حسب نفس الأمر و ممکن العدم خواهند بود معاً. و ذلک اجتماع النقیضین.

چهارم: اگر واجب الوجود بالذات موجود نباشد پس حینئذ جمله لایشذ ممکنات صرفه چون موجودند واجب بالغیر خواهند بود، پس به سادّ جواز «عدم رأسی» منتهی شده خواهند بود، به حکم مقدّمه، و چون امری که خارج از مجموع ممکنات صرفه بوده باشد بنابر این تحقق ندارد، پس سادّ مذکور داخل در سلسله ممکنات صرفه خواهد بود، و سادّ مذکور به حکم مقدّمه امری است واجب الوجود بالذات، پس ممکنات صرفه مفروضه ممکنات صرفه نخواهد بود. هذا خلّف.

پنجم: علّت هر امری چیزی است که مفید وجوب و وجود او باشد، و مفید

وجوب ممکن یا واجب بالذات است یا واجب بالغیری که استناد به واجب بالذات داشته باشد، به واسطه یا بلاواسطه. پس اگر موجودات منحصر در ممکن صرف بوده باشند علیّت و معلولیّت میان دو چیز اصلاً متصور نخواهد بود. و تالی باطل است، زیرا که بُلّه و صبیان حکم می کنند به اینکه «وَجِدَتِ النَّارُ فَوُجِدَ الإِحْرَاقُ»، بلکه بعید نیست که این علم ضروری مذکور در طبایع بهائم نیز بوده باشد.

ششم: بر مجموع ممکنات صرفه و بر هر یک از آحاد این مجموع عدم نظر به ذات دارد، و بر این جواز به حسب نفس الأمر باقی هستند به حکم مقدمه. پس بر جمله لایشذّ به حسب نفس الأمر جایز است که بدلاً عن هذا الوجود المشاهد معدوم باشند، پس وجود ایشان بدلاً عن العدم الجائز ترجیح بلا مرجح است، و هو باطلٌ بدیهه.

هفتم: رافع جواز «عدم رأسی» سلسله ممکنات صرفه رافع جواز عدم هر یک هر یک از آحاد او است، به حکم مقدمه؛ و چون بر فرض صرافت ممکنات واجب بالذاتی تحقق ندارد، پس رافع جواز مذکور که در وجود سلسله و هر یک از آحاد اولاً بَدَمَنه است. با نفس سلسله، یا یکی از اجزا و آحاد او است؛ و بر هر تقدیر لازم می آید تقدّم شیء بر نفس که مفسده دور، و باطل بالبدیهه است.

هشتم: بر فرض صرافت ممکنات علیّت و معلولیّتی صورت پذیر نیست، پس بر این تقدیر فرقی نخواهد بود میان موجودات ممکنه و مرکبات خیالیّه ممکنه در اینکه هر دو ممکن معدوم العله اند، پس وجود احدهما دون الأخری ترجیح بلا مرجح است.

نهم: تحقق امکان خاصّ وقوعی در نفس الأمر، به این معنی که وجود و عدم چیزی هم نظر به ذات آن چیز و هم نظر به نفس الأمر جایز باشد، مستلزم اجتماع ارتفاع نفیضین است معاً؛ زیرا که چون وجود آن شیء ممکن نفس الامری است. پس علّت عدم او در نفس الأمر تحقق ندارد، و الّا به علّت عدم او، واجب در نفس الأمر می بود، نه ممکن در نفس الأمر، هذا خُلَف. و چون عدم او نیز ممکن نفس الامری است پس علّت وجود آن تحقق در نفس الأمر نخواهد داشت، به بیان سابق.

و چون علّت وجود و علّت عدم آن هر دو منتفی اند، و عدم علّت موجب عدم معلول

است، پس وجود و عدم آن چیز هر دو مرتفع خواهند بود. و چون عدم علت وجود هر معلولی علت عدم آن معلول است، و عدم علت عدم او یا عین وجود علت وجود، یا لازم مساوی وجود علت وجود اوست، پس بر تقدیر مذکور علت وجود و عدم آن چیز هر دو موجود نیز خواهند بود. پس وجود و عدم او هر دو مجتمع در نفس الامر خواهند بود.

و بعد از تمهید مقدمه می‌گوییم: که فرض عدم واجب بالذات و وجود ممکنات صرفه مستلزم تحقق امکان خاص و قوعی، و تحقق امکان مزبور مستلزم اجتماع و ارتفاع نقیضین است معاً، و لازم آخر محال است، پس مقدم اول نیز بدین منوال خواهد بود، و بیان استلزام ثانی از آن چه سبق ذکر یافت معلوم شد. و در بیان استلزام اول می‌گوییم که بر فرض مذکور جمله و هر یک از آحاد او بر جواز نفس الامری عدم باقی هستند به حکم مقدمه، و چون مجموع موجود است پس جواز نفس الامری وجود جمله و هر یک نیز متحقق خواهد بود؛ زیرا که ممتنع الوجود فی نفس الامر موجود نمی‌تواند بود. پس کل واحد از وجود و عدم جمله و هر یک از آحاد جواز به حسب نفس الامر دارد. و این نیست إلا امکان خاص و قوعی جمله مفروضه و هر یک از آحاد او.

دهم: چون بنابر فرض عدم واجب موجودات منحصر در ممکنات صرفه‌اند، و لابد است در وجود ایشان از رافع جواز «عدم رأسی». و رافع خارج از این مجموع لایشذ ممکنات در این هنگام تحقق ندارد، پس رافع مذکور بایکی از آحاد جمله یا نفس جمله است. و لازم می‌آید ترجیح بلامرجح؛ زیرا که هیچ یک از نفس جمله و آحاد و اجزاء حتی یک از سلاسل مافوق معلول اخیر مرتبةً إلى غیر النهایه اولویتی به رافعیّت جواز عدم مذکور از آحاد دیگر ندارند؛ یا هر یک هر یک از آحاد و جمله رافع جواز مذکوراند علی سبیل الاستقلال.

و لازم می‌آید توارد علل مستقله بر هر احدی از آحاد که معلول واحد شخصی است، یا مجموع آحاد علی سبیل الاشتراک رافع جواز مذکورند.

و لازم می‌آید تقدم شیء بر نفس کما عرفت، یا هیچ یک رافع جواز مذکور نیستند، پس

لازم می‌آید که جمله مفروضه معدوم باشد، و این خلاف بدیهه و حس است.

مسلك دوم طریقه حکما

و اوثق براهین ایشان برهانی است که شیخ ابوعلی بن سینا در کتاب اشارات ایراد نموده، و شارحین کلام او و متأخرین در رسایل خود متوجه تتمیم و ترمیم او گردیده‌اند، و تقریر او به نحوی که نقاب خفاء از چهره مقدمات او بالکلیه مرتفع شود به این نحو است که: شکی نیست در وجود ممکنات، مانند مرکبات و حوادث، و ممکن موجود محتاج است به علتی که موجد او بوده باشد، و لابد است که آن موجد موجود بوده باشد؛ زیرا که ایجاد از غیر موجود ممکن نیست، و نقل کلام به آن موجد می‌کنیم.

پس اگر در مرتبه‌ای از مراتب سلسله منتهی شود به واجب الوجود مطلوب حاصل باشد، و الا دور یا تسلسل لازم آید، و حینئذ نقل کلام می‌کنیم به مجموع من حیث المجموع سلسله دوریه یا تسلسلیه، و می‌گوییم که این مجموع، بحیث لایشذ عنها واحد، من الموجودات، ممکن واحد موجودی است، پس او نیز مفتقر است به علت موجد که عین هر یک از علل آحاد باشد.

و نمی‌تواند بود که علت مجموع نفس همان مجموع باشد و الا لازم می‌آید تقدّم شیء بر نفس که محذور دور است.

و نمی‌تواند بود که علت مجموع جزوی از اجزای مجموع باشد زیرا که علت مجموع لامحاله علت هر جزو هر جزو از آن مجموع خواهد بود، از برای آنکه اگر علت یکی از اجزای او باشد، و مفروض این است که آن جزء ممکن است.

پس علت آن جزء امری دیگر نخواهد بود، غیر ما فرضناه اولاً، پس مفروض اولاً علت مجموع نخواهد بود. بلکه بعضی علت مجموع خواهد بود، هذا خُلْف.

و چون ثابت شد که علت مجموع علت هر جزء، و هر جزء از اجزای آن مجموع است، و این علت مفروضه خود نیز از جمله آن اجزاء است. پس علت خود خواهد بود، لازم می‌آید تقدّم شیء بر نفس. و ایضاً علت علل خود خواهد

بود، پس دور نیز لازم می‌آید. لیکن چون در ابطال این شق لزوم تقدّم شیء بر نفس و استحالة او کافی است، ما را در تتمیم دلیل احتیاج به ابطال دور نیست. و چون ثابت شد که علت مجموع نه نفس مجموع و نه جزء اوست پس خارج از مجموع است، و خارج از مجموع لایشذّ ممکنات نیست الا واجب الوجود، و هذا هو المطلوب.

و کشف سحایب شبهه از افق نیر مقصود موقوف است بر ایراد چند بحث و اشاره به دفع هر یک از آنها.

بحث اوّل

آنکه لائسّم که مجموع امر موجود خارجی باشد، چرا نتواند که امر اعتباری باشد منتزع از آحاد، و حینئذ احتیاج به علتی غیر علت آحاد نخواهد داشت، و مفروض اینست که علت هر یک از آحاد سلسله در سلسله موجود است، و ممکن است اثبات مقدّمه ممنوع به دو وجه:

وجه اوّل: آنکه هرگاه هذا و ذاک موجود در خارج باشد شکی نیست که بر مجموع او حکم بآئهما اثنان می‌شود، و این حکم بالبدیهه صادق است و قضیه خارجیّه است؛ زیرا که عدد از افراد کم منفصل و کم از عوارض موجوده در خارج است، و اتّصاف چنین عارضی نمی‌شود الا در ظرف خارج، و ثبوت شیء از برای شیء در خارج مستدعی وجود مثبت له است در خارج، و معلوم است که مثبت له یعنی موضوع در این قضیه هیچ یک از هذا و ذاک نیست، بلکه مجموع است، پس مجموع موجود خارجی است.

این احد دلیلین قوم است، لیکن بر این بحثی می‌آید که حقیقت عدد کثرت است، و وحدت و کثرت از امور اعتباریه است. شمردن او در تحت مقوله «کم» مسامحه و بر سبیل تشبیه است، چنانکه سابقاً اشاره شد. و بعضی محقّقین در تصانیف خود تصریح به آن نموده؛ و شاید اتّصاف به این امر اعتباری در ظرف خارج نباشد، و این محمول از معقولات ثانیه باشد.

و قول به اینکه «کثرت از اعتباریاتی است که ظرف اتصاف به آن خارج است هر چند صفت موجود در خارج نباشد و از سنخ معقولات ثانیه که در ایشان ظرف اتصاف و ظرف وجود صفت هیچ کدام خارج نمی باشد نیست» دعوی ایست که برهانی بر او نیست هر چند وجدان صحیح حکم به صحّت او می کند.

و ممکن است تتمیم کلام به ادنی تغییر، مثل اینکه بگوییم هرگاه دو مکعب بوده باشد که مقدار هر کدام یک ذرع باشد، و احدهما ابیض و دیگری اسود باشد، و هر دو مماس یکدیگر باشند به احدی از سطوح، شکی نیست که در این هنگام حکم به بلّقه و به مقدار ذراعین بر مجموع صادق است، و شکی نیست که بلّقه و مقدار از افراد کیف و کم و موجود در خارجند، پس معروض ایشان موجود در خارج است. و ظاهر است که هیچ یک از هذا و ذاک معروض بلّقه و مقدار ذراعین نیستند، پس مجموع موجود است در خارج. و بعد فلننظر مجال.

وجه دوّم: آنکه مراد به مجموع در اینجا نفس آحاد بالأسر سلسله است که معروض هیئت اجتماعیّه است نه مجموع مرکب از آحاد مذکوره با هیئت اجتماعیّه، و وجود کلّ واحد از احاد مستلزم وجود مجموع به این معنی هست بالضروره، لیکن مقدّم حقّ است فکذا التالی.

و تنبیه بر استلزام مذکور به این نحو می توان کرد که عدم مرکّب به انعدام احد اجزاء است بالبدیهه، پس اگر بر تقدیر وجود هر یک هر یک از اجزاء مجموع مرکّب معدوم باشد هر آینه احد اجزاء معدوم خواهد بود، و این خلاف فرض است.

و نقضی که بر این ملازمه بعضی ایراد نموده اند که «حدّ تامّ مرکّب است از جنس و فصل قریبین، و بسیار می باشد که جنس و فصل قریب در ذهن موجود می شوند بدون هیئت ترتیبیّه، و حینث حدّ نام موجود در ذهن نیست. و همچنین قضیه مرکب است از اجزای اریعه، و بسیار می باشد که اجزای اریعه در ذهن موجود می شوند بدون تعلّق اذعان به جزء اخیر، و حینث قضیه تحقق ندارد».

مدفوع است: به اینکه در کلا الصّورتین وجود جمیع اجزاء مستلزم مجموع به

معنی مذکور است، به واسطه آنکه آحاد بالأسر اجزای اربعه و آحاد بالأسر جنس و فصل در صورتین موجود در دهند.

لیکن چون حدّ تامّ و قضیه دو اسمند از برای مجموعین مذکورین، و اطلاق این دو اسم بر ایشان مشروط است به شرط تعلّق هیئت ترتیبیه و اذعان، و در مثالین شرط مذکور منتفی است، پس صدق اسمین به انتقای شرط منتفی است. هر چند مسمّی که مجموعین است موجود است.

بحث دوم

آنکه بر تقدیر تسلیم که مجموع به معنی مذکور موجود باشد شاید معنی موجودیت او این باشد که موجودات متعدّده باشد به وجودات متعدّده و نفس جمیع آحاد باشد نه موجود واحد به وجود واحد و مغایر جمیع آحاد، و حیثیّت ایضاً طلب علّت از برای مجموع کردن صورتی ندارد؛ زیرا که علل موجودات متعدّده که نفس آحاد سلسله است همه در سلسله هست.

و در دفع این بحث: می‌گوییم شکی نیست که عدم احد اجزا علّت عدم مرکّب است، زیرا که عقل حکم می‌کند به اینکه عَدَمُ أَحَدٍ الاجزاء لعدم المركّب، پس عدم احد اجزاء یعنی وجود جمیع اجزاء که عدم علّت عدم مرکّب است علّت عدم عدم مرکّب یعنی، علّت وجود مرکّب است؛ چه عدم علّت عدم معلول است، با آنکه مستبعد نیست که دعوی ضرورت در اصل کرده شود؛ زیرا که عقل حکم به ترتّب به کلمه «فاء» میان وجود جمیع اجزاء و وجود مرکّب می‌کند، و هر علّتی لامحاله مغایر معلول است، پس وجودات آحاد بأسرها مغایر وجود مرکّب است.

و منبّه دیگر: بر اصل دعوی آنکه معروض هیئت اجتماعیّه و بُلَقه و جسم تعلیمی خاص که صفات شخصیّه‌اند البته امری است شخصی نه اشخاص متعدّده.

گفته نشود: که اگر مجموع اثنین موجود ثالثی باشد مغایر کلّ واحد پس در خارج سه موجود متغایر تحقق خواهد داشت و مجموع ثلاثه موجود رابعی و مجموع اربعه موجود خامسی خواهد بود و هکذا، پس لازم می‌آید از وجود اثنین

وجود موجودات غیر متناهی مترتبه به کلیت و جزئیت و این محال است. از برای آنکه می‌گوییم: سبق ذکر یافت که مجموع حاصل از جزئیت امر واحد اعتباری است و وجودی در خارج ندارد، پس ما سوای موجودثالث که مجموع اثنین است شیئی از مجموعات مذکوره مترتبه غیر متناهی وجود در خارج ندارد، و همه اعتباری‌اتند، و تسلسل در ایشان منقطع می‌شود به انقطاع اعتبار.

تکمله و توضیح

بدان که عسکر مرکب است از آحاد انسانی که معروض امر اعتباری است که هیئت اجتماعی باشد. پس اگر اخذ کنیم ما مجموع مرکب از آحاد انسانی را با هیئت اجتماعیه اعتباریه، این مجموع مرکبی است اعتباری و غیر موجود در خارج. و اگر جمیع آحاد را به نحوی که هیئت از او خارج باشد اخذ کنیم، به یکی از دو نحو مأخوذ می‌تواند شد: یکی تمام آحاد متعدده منفرد از یکدیگر بدون اعتبار انضمام و ارتباط بعضی به بعضی. و این معنی مدلول کلّ افرادی است و جمیع اجزای به این معنی موجودات متعدده‌اند و متقدمند بر وجود مرکب، و به این اعتبار معروض هیئت اجتماعی و وحدت شخصیه نیستند.

و اگر آحاد مذکوره را که هیئت از او بیرون است اخذ کنیم به نحو انضمام و ارتباط بعضی به بعضی به این اعتبار معروض هیئت و وحدت شخصیه است. و مدلول کلّ مجموعی و موجود واحد به وجود واحد خارجی است و متأخر است از جمیع اجزای به معنی سابق، و مجموع به معنی سابق، و مجموع به معنی ثالث است که مراد مستدلّ است و طلب علّی غیر از علل آحاد به جهت او می‌کند.

بحث سوّم

آنکه اثبات امکان مجموع مذکور را به این نحو نموده‌اند که مجموع مزبور مرکب است، و هر مرکب مفتقر به اجزای خود است، و هر مفتقر به غیر ممکن است. و بر این دلیل نقض ایراد نموده‌اند به مرکبات ممتنع، مثل مجموع نقیضین و مرکب از دو شریک باری.

و دفع این نقض ممکن است به دو وجه:

وجه اول: منع جریان دلیل درباره نقض، به این نحو که تو «هر مرکب مفتقر است» اگر خارجیّه اخذ می‌کنی مرکب ممتنع که اصغر در قیاس اول است در تحت عنوانی که موضوع اکبر در همان قیاس است داخل نخواهد بود و حکم به اکبر بر عنوان مزبور متعذی به اصغر نخواهد شد؛ و اگر حقیقیّه اخذ می‌کنی که مرکب ممتنع در تحت عنوان مزبور داخل باشد کلیّت کبرای قیاس اول ممنوع است؛ زیرا که چون حقیقیّه در قوه شرطیه است و وجود مرکب ممتنع مُحال است، و مُحال جایز است که مستلزم مُحال دیگر باشد. پس جایز است که مرکب ممتنع بر تقدیر وجود مفتقر به اجزاء نبوده باشد، و بر تقدیر تسلیم منع می‌کنیم کلیّت کبرای قیاس ثانی را به همین سند.

وجه دوم: تسلیم نتیجه نقض و منع بطلان او مستند به عود حقیقیّه به شرطیه و جواز استلزام محال بر محال دیگر را.

بحث چهارم

استفسار از مستدل به اینکه مراد او به علت مجموع چیست؟

(۱) اگر مراد علت تامّه مجموع است اختیار می‌کنیم که علت تامّه مجموع نفس مجموع است و تقدّم شیء بر نفس لازم نمی‌آید؛ زیرا که تقدّم علت تامّه بر معلول واجب نیست، چه مجموع مرکب از واجب الوجود و جمیع عالم به معنی یی که مذکور شد ممکن است و موجود، و علت تامّه این مجموع عین آن مجموع است. و تقدّم بر معلول ندارد: و الا لازم می‌آید تقدّم شیء بر نفس.

و ایضاً، مجموع ماده و صورت که عین معلول مرکب است جزء علت تامّه آن مرکب است، و هر جزوی متقدّم بر کلّ است. پس اگر واجب باشد تقدّم علت تامّه بر معلول لازم می‌آید تقدّم معلول مرکب بر نفس خود به دو مرتبه.

و سرّ عدم وجوب تقدّم علت تامّه بر معلول آن است که علت تامّه هر شیء عبارت است از جمیع اموری که هر یک موقوف علیه باشند، و لازم نیست که مجموع اموری که هر یک موقوف علیه باشند موقوف علیه باشد، زیرا که حکم

مجموع لازم نیست که حکم کل واحد باشد.

و تحقیق: آن است که معنی *علت تامّه* مایتوقّف علیه المعلول یا ما یفید وجود المعلول است، و این معنی صدق به طریق حقیقیّه بر علت تامّه ندارد، بلکه اطلاق علیّت بر علت تامّه یا بر سبیل مجاز است از باب تسمیه کل به اسم جزء یا بنابر اشتراک لفظ *علت* است میان معنی که سبق ذکر یافت و میان بودن شیء مرکّب از اموری که هریک به معنی مذکور باشند. و علی التّقدیرین تقدّم علت تامّه بر معلول واجب نیست.

(۲) و اگر مراد به *علت* مجموع فاعل مجموع است اختیار می‌کنیم که علت مجموع لایشد جزء مجموع است، و آن جزء لازم نیست که فاعل نفس خود باشد؛ زیرا که اگر فاعل آن جزء غیر آن جزء باشد لازم نمی‌آید إلّا خروج آن غیر از فاعل مجموع، و فاعل مجموع علت تامّه مجموع نیست، تا خروج بعضی از امور که موقوف علیه مجموعند از وی محذور باشد.

[جواب بعض محققین از بحث، و دو وجه در ابطال قول معترض]

و بعض محققین از این بحث جواب داده، به اختیار شقّ اوّل، و قول معترض را که گفت «*علت تامّه* مجموع نفس مجموع است» به دو وجه ابطال نموده:

وجه اوّل: آنکه اگر علت تامّه ممکن نفس او تواند بود، پس ممکن بنفسه موجود می‌تواند شد، و طریق اثبات واجب از راه وجود ممکن بالکلّیه منسّد خواهد بود، و این مخالف اجماع محققین حکما و متکلمین است.

وجه دوّم: آنکه شکی نیست که نظر به ذات *علت تامّه* وجود معلول واجب است. پس اگر مجموع ممکنات *علت تامّه* نفس خود باشد هر آینه آن مجموع واجب الوجود بالنظر الی ذاته خواهد بود، هذا خلف.

[دو وجه در ابطال مدخول است]

و بر خبیر مخفی نیست که هر دو دلیل مُجیب مدخول است:

امّا اوّلًا، پس از برای انتقاض هر دو مرکّب از واجب و جمیع عالم، زیرا که آن

مجموع البتّه علّت تامّه نفس خود است.

پس اگر بگوییم: که علّت تامّه مجموع مرکّب از واجب و عالم جزوی است از آن مجموع که مافوق معلول اخیر باشد تا منتهی شود به واجب الوجود نه نفس مجموع، زیرا که چون این مجموع؛ نفس آحاد بالأسر است.

پس فرق نیست میانه آنکه علّت تامّه هر یک را جدا جدا طلب کنی یا آنکه علّت مجموع را به یکبار طلب کنی. و در جواب نیز فرق نیست میان آنکه مجیب علّت همه را به یکبار بگویند یا هر یک هر یک را جدا جدا بگویند الاّ به اجمال و تفصیل. و همچنین که در صورت تفصیل علّت مجموع را که مُجیب تعیین می‌کند نیست الاّ مجموع سلسله مافوق معلول اخیر الی الواجب، پس همچنین در صورتی که علّت مجموع را اجمالاً طلب نماییم نیز جواب همان خواهد بود، پس معلول داخل اجزای علّت تامّه نخواهد بود.

می‌گوییم: سابقاً ثابت شد که مجموع مرکّب موجود واحدی است مغایر جمیع اجزائی که موجودات متعدّده‌اند، و معلول اخیر اگر چه داخل در علّت تامّه جمیع متعدّدات نیست لیکن در علّت تامّه مجموع واحد که مرکّب است داخل است البتّه، زیرا که مجموع مرکّب کثیر است و مرکّب از وحدات، پس لامحاله توقّف بر هر یک از وحدات دارد، و از جمله وحدات او معلول اخیر است، پس مجموع توقّف بر او دارد، و ما عدا المعلول الاخیر علّت تامّه مجموع نیست، بلکه او نیز علّت تامّه نفس خود است و او با معلول اخیر علّت تامّه مجموع است.

و از آنچه تحریر شد ظاهر گردید که میانه سؤال از علّت موجودات متعدّده بأسرها و میانه سؤال از علّت مجموع واحد مرکّب، فارق موجود است، و کذابین الجوابین، و تفاوت به محض اجمال و تفصیل نیست.

وامّا ثانیاً، پس از برای آنکه بر دلیل اوّل وارد می‌آید: آنکه قول او «اگر مجموع علّت تامّه نفس خود باشد محتاج به غیر در وجود نخواهد بود» ممنوع است. زیرا که معنی «بودن مجموع علّت تامّه نفس خود» این است که آن مجموع حاوی و

جامع هر یک هر یک از مایتوقّف علیه نفسّه است، پس لامحاله هر جزوی از این مجموع موقوف علیه مجموع خواهد بود. و مجموع در وجود احتیاج به غیر خود که فواعل است که جزو اویند البتّه دارد، و انسداد طریق اثبات صانع از وجود ممکن، چنانکه معترض توهم کرده، لازم نمی آید.

و بر دلیل ثانی وارد می آید: که قول او «وجود معلول نظر به ذات علّت تامّه واجب است» ممنوع است. زیرا که دانستی که علّت تامّه موقوف علیه یا مفید وجود معلول نیست. و اطلاق علیّت بر او بر سبیل مجاز یا اشتراک آن است. و آنچه وجود معلول نظر به ذات او واجب است علّت حقیقی معلول است. یعنی فاعلی که مستجمع شرایط اثر در معلول باشد. و در مانحن فیه این فاعل و شرایط هر کدام جزء علّت تامّه اند.

پس وجوب مجموع مذکور نظر به اجزای مجموع است که فواعل و شرایط بوده باشد، نه نظر به نفس مجموع، زیرا که مراراً گذشت که وجود مجموع مغایر وجود جمیع اجزاء است.

و اما ثالثاً، پس از برای آنکه می گوییم: جواب این محقق موافق قانون «مناظره» نیست. از برای آنکه، بنا بر اختیار شقّ اوّل، مستدل دعوی کرده که اگر مجموع لایشذّ علّت تامّه نفس خود باشد تقدّم شیء بر نفس لازم می آید ضرورتاً تقدّم علّت تامّه بر معلول.

و معترض منع این کلیّت کرده و به سه سَنَد مستند شده: اوّل مجموع مرکّب از واجب و جمیع ممکنات که علّت تامّه نفس خود است. ثانی علّت تامّه معلول مرکّب از ماده و صورت که متأخّر از معلول است، ثالث آنکه علّت تامّه مجموع مایتوقّف علیه المعلول است. و مجموع مایتوقّف علیه لازم نیست که خود موقوف علیه باشد.

و موافق قانون «مناظره» این بود که مجیب یا مقدّمه ممنوعه را اثبات یا اسانید ثلاثه را ابطال کند؛ و این محقق هیچ یک از این دو امر را متصدی نشد، و دو دلیل

ایراد نمود بر اینکه مجموع لایشدُ ممکنات علّت تامّة نفس خود نمی‌تواند بود. و از آنچه سمت ترقیم یافت مبین شد عدم تمامیت دلیلیین مجیب و صحت سند اوّل و سند ثالث منع. باقی ماند نظر در صحت و فساد سند ثانی، و چون در صحت منع مذکور همان دو سند بلکه احدهما کافی است پس معلوم شد سقوط جواب به اختیار شقّ اوّل کمافعله هذا المحقّق، و اشتغال به ردّ سند ثانی علی سبیل التفصیل خوض در مالا یهمّ است. با آنکه وهن او مجملاً از آنچه در بیان مغایرت مجموع مرکّب با جمیع اجزای متعدّده محرّر شد معلوم است. فاستنبط. و اکثر افاضل جواب گفته‌اند: از این بحث رابع، به اختیار شقّ ثالث، به این نحو که مراد به علّت جمله ممکنات فاعل مستقلّ به تأثیر آن جمله است. به این معنی که جمله لایشدُ مستند نباشد به چیزی إلّا به او یا به چیزی که مستند باشد به او، و ظاهر است که علّت مستقلّه جمله به این معنی علّت هر جزو از آن جمله خواهد بود یا بلا واسطه یا به واسطه، و الاّ مستقل به معنی مذکور نخواهد بود.

گفته نشود: که بر قول مجیب «علّت مستقلّه مجموع علّت هر جزء هر جزء است به واسطه‌ام بلا واسطه». نقض وارد می‌آید به مجموع مرکّب از واجب و جمیع ممکنات؛ زیرا که علّت مستقلّه این مجموع واجب است با آنکه او علّت هر جزء هر جزء مجموع نیست، و إلّا لازم می‌آید که علّت خود باشد.

از برای اینکه می‌گوییم که: ما این دعوی را در علّت مجموع ممکنات صرفه کردیم، و شکی نیست که دلیل در آنجا تمام است، و منع هیچ مقدّمه از مقدّمات او نمی‌توان کرد، و دلیل مذکور در مرکّب از واجب و جمیع ممکنات جاری نیست، کما یظهر بالتأمّل، پس نقض ساقط است.

لیکن بر این جواب وارد می‌آید آنکه: لا نسلمّ که هر ممکنی از ممکنات حتّی جمله ممکنات صرفه محتاج باشد به علّت مستقلّه، به این معنی که مجیب اختیار کرد، لا بدّله من دلیل؛ و آنچه مسلمّ است همین قدر است که مجموع ممکنات صرفه محتاج است به علّت مستقلّه، به این معنی که آن علّت با خود علّت هر جزء

هر جزء مجموع بوده باشد. یا مشتمل بر علل مستقلة هر جزء هر جزء بوده باشد. و در این هنگام می‌گوییم: که علت مجموع ممکنات صرفه مافوق معلول اخیر است. و ظاهر است که این مجموع محتوی بر علل مستقلة هر جزء هر جزء جمله نیست، حتی بر علت مستقلة خود، زیرا که علت مستقلة جمله دوم جمله دیگر است که مافوق معلول اخیر این جمله ثانیه باشد. و هكذا هر جمله مستند است به علت مستقلة که جزء آن معلول است، که آن جزء عبارت از مافوق معلول اخیر هذه الجملة باشد، و هكذا إلى غير النهاية له.

گفته نشود که: علت جمله مافوق معلول اخیر از برای جمله لایشت باطل است؛ زیرا که مافوق معلول اخیر او، که علت اوست، اولی است به علت و تأثیر در جمله لایشت. از برای آنکه می‌گوییم: علت مستقلة چینی که ما تسلیم نمودیم امری است که مشتمل بر جمیع علل قریبه هر جزء هر جزء بوده باشد؛ و این تعریف صادق نیست إلا بر جمله مافوق معلول اخیر اولی، چنانکه بر متامل مخفی نیست؛ پس اولویت مذکوره ممنوع و محض خطابه است، عاری از تحقیق، و عاطل از حلیه تدقیق. و اگر مجیب اراده کرده به علت مستقلة معنی دیگر، غیر مامعنا و ما سلمنا، باید که، اولاً، بیان مراد خود کند تا بعد از تعبیین مراد نظر کنیم در صحت و فساد برهان.

پس اگر بگوئی تو که: بنابر احتمال مذکور سلاسل موجوده غیر متناهی که هر یک مافوق معلول اخیرند از جمله متأخره از او مترتب خواهند بود. و نقل می‌کنیم به مجموع سلاسل موجوده غیر متناهی، بحیث لایشت منها شیء، و همان دلیل اصل را بعینه در ابطال آن جاری می‌کنیم.

می‌گوییم که: ما نیز به همین طریق بعینه جواب می‌گوییم و در هیچ مرتبه نیست که نقل کلام به مجموع دیگر حاصل از اجتماع سلاسل نکنی که این شبهه بعینه بر اوارد نیاید، پس مطلوب تمام نمی‌شود هر چند إلى غیر النهایه استدلال کنی، هذا. با اینکه در این هنگام جواب دیگر از دلیل می‌توان داد که آن منع موجودیت مجموع مرکب از سلاسل مافوق باشد، زیرا که چون این سلاسل متداخله‌اند

لامحاله در مجموع مرکب از آنها اعتبار جزئیت امر واحد مرتب شده خواهد بود. و دفع این شبهه بحذفیره از این دلیل ممکن نیست إلا به تشبث به مقدمه‌ای که در مسلک اول سبق ذکر یافت؛ زیرا که بنا بر فرض عدم واجب بالذات هیچ جزوی از اجزای سلسله، خواه مافوق معلول اخیر و خواه غیر او، واجب الوجود نیستند، نه نظربه ذات و نه نظربه نفس الامر، و تاشیء واجب نشود موجود نمی‌شود، و تا موجود نباشد مؤجد نتواند بود بالبدیهه، پس هیچ جزوی از اجزای سلسله قولاً مطلقاً رافع جواز «عدم رأسی» سلسله و مؤجد او، و نه رافع جواز عدم و مؤجد احدی از آحاد او نتواند بود. و خفائی در ظهور مقدمه مزبور نیست، و صاحب قریحه صافیه را شوب شکگی در حقیقت او معتری نمی‌شود.

پس آنچه بعضی از فضلا در رساله خود گفته که: «دلیل مزبور با وجود تشبث به مقدمه مزبوره جدلی است»، از حلیه انصاف بری و عری، و منشأ او عدم تأمل غوری و اکتفا به نظر سرسری است، لیکن مخفی نیست که بعد از تشبث به این مقدمه در اتمام این دلیل، بعضی از مقدمات او مستدرک خواهد بود.

و ظاهر آنست که بعض اعلام فضلالی متأخرین که متوجه ابرام واحکام این مقدمه شده است در صدد تتمیم این دلیل نیست، بلکه این مقدمه را به انضمام بعض مقدمات سهلة الحصول کافی در ایصال به مأمول می‌داند، به نحوی که سابقاً سمت تحریر یافت.

خاتمه

در توحید واجب الوجود

و آن مرتب است بر دو مسلک

مسلک اوّل

در بیان آنکه واجب الوجود بالذات را شریکی در وجوب بالذات نیست و دلیل مشهور قوم در بیان این مطلب اینست که اگر دو فرد موجود باشند که هر یک مصداق مفهوم واجب الوجود بالذات باشد لامحاله ما به الاشتراک که نفس مفهوم واجب الوجود است غیر ما به الامتیاز هر یک از خود نیست از دیگری. و حینئذ هر یک از واجبین مرکّب خواهد بود از ما به الاشتراک و ما به الامتیاز، و ترکیب مستلزم امکان ذاتی و منافی وجوب بالذات است. پس هیچ کدام از مفروضین واجب نخواهد بود. هذا خُلِفَ.

[شبهه ابن کمونه در توحید باری تعالی]

و بر این دلیل ایراد مشهوری هست که در میان محصلین به شبهه ابن کمونه اشتها دارد. و ملخص آن اینست که مُحال مذکور لازم می آید اگر لازم باشد اشتراک واجبین مفروضین در ذاتی از ذاتیات، نوعاًکان او جنساً، چه حینئذ لازم می آید مرکّب ذات هر یک از واجبین از امر مبهمی و امر مشخصی، لیکن لزوم اشتراک واجبین در ذاتی ممنوع است؛ چه احتمال دارد که ذوات بسیطه متباینه فی الحقیقه بوده باشند، که در ماهیّت به هیچ نحو ما هم اشتراکتی نداشته باشد و تشخص هر یک از ایشان نفس هویت جزئیّه او باشد، و مفهوم واجب الوجود بر هر دو صادق باشد و عرضی هر دو باشد. پس اشتراک واجبین در عرضی مذکور و امتیاز کلّ واحد از دیگری به نفس ذات خواهد بود و ترکیب ایشان لازم نمی آید.

[جواب حکما و متکلمین از شبهه ابن کمونه]

و فحول حکما و متکلمین به طرق شتئی متوجه رفع شبهه مذکوره گردیده اند. و در مختصرات و مطولات ایشان کلام تامی که حاسم ماده جدال و مستأصل شافه قیل و قال

بوده باشد به نظر نمی‌رسد، لیکن بعضی مقدمات متفرقه به تقریب این مطلب و بعضی به تقریبات دیگر ایراد نموده‌اند که به تنقیح و تدقیق و تضد و ترتیب آن مقدمات ممکن است که حُجُبِ خفا از چهره مقصود متفشع گردد. بنابراین اولاً خویش می‌نماییم در تشبید مقدمات و مبانی مذکور علی سبیل الإیجاز، فنقول و بالله التوفیق:

مقدمه اولی [جواب از شبهه ابن کمونه]

مفهوم لغوی لفظ ثبوت و کون و وجود و مرادفات ایشان از هر زبانی که بوده باشد، مثل هستی و بودن، معنی‌یی است مصدری که نسبت جزء اوست. و تصوّر این معنی از اجلای تصوّرات بدیهیه است. و تفسیر او به تحقق در خارج و کون در اعیان و مصدریت آثار و مُخْتَبَر عنه بودن و غیر ذلک تعریفات لفظی است نه معنوی. و شکی نیست که نسبت و هر معنی‌یی که نسبت جزء او بوده باشد حظّی و نصیبی از وجود خارجی ندارد؛ پس مفهوم مصدری وجود معنی‌ای است اعتباری و از انتزاعات نفس الامریه و ممتنع الوجود فی الخارج، و همچنین مفهوم موجود که از این معنی مصدری مشتق است.

و شکی نیست در اینکه هیچ یک از این مفهومی غیر موجودین فی الخارج عین یا جزء حقیقت موجوده در خارج نتواند بود پس کُلّ واحد از مفهومی مذکورین زایدند، هم بر حقیقت واجبی و هم بر ماهیات ممکنه، لیکن فرق است میان حال این مفهومی با حقیقت واجبی و هم حال ایشان با حقیقت ممکنی.

و تفصیل مقام اینست که ممکن موجود را، مثل زید، عقل تقسیم می‌کند و تفصیل می‌دهد به ماهیتی که انسان باشد و وجودی. و چون ماهیت او را که در نفس الامر مخلوط به عوارض لاحقّه است در مرتبه تعریه که مرتبه ماهیت من حیث هی هی است ملاحظه کنیم، در این مرتبه چیزی از محمولات او و عوارض او به جهت او ثبوت ندارد، الاّ اموری که عین ذات یا جزء ذات او بوده باشد، مثل حیوان و ناطق، و این قسم محمولات را ذاتیات آن ماهیت خوانند،

و چون وجود نه عین ماهیت انسانی و نه جزء او است، کما عرفت، پس او در

این مرتبه ثبوتی از برای ماهیّت ندارد، و نسبت به او عرض لاحق او و متأخر از مرتبه ذات اوست. و همچنین است کلام در سایر صفات غیر وجود، و محمولاتی که از این قسم صفات مشتق شوند آنها را عرضیّات آن ماهیّت خوانند.

پس مناط صدق ذاتیّات نفس ماهیّت معرّاة از جمیع عوارض است بدون مدخلیّت امری خارج از ذات، مثل قیام مبدأ اشتقاق با نسبت به امر مباینی دیگر، و لهذا ثبوت ذاتیّات از برای ماهیّت محتاج به سببی و جاعلی نیست، نه نفس ذات و نه امر خارج از او. و از اینجا است که اگر کسی بگوید «جعل الله الانسان حیواناً او ناطقاً» این قول را عقلاء سخیف می‌شمارند.

و مناط صدق عرضیّات قیام عرض خارج از ذاتی است به ذات که عرض مذکور مبدء اشتقاق آن عرضی باشد، اعمّ از اینکه آن مبدء صفت موجوده در خارج باشد مثل ابیض، یا حصّه‌ای از مفهوم انتزاعی باشد مثل مفهوم موجود که مناط صدق او بر انسان، مثلاً، قیام حصّه‌ای از معنی مصدر است به ذات او، به این معنی که ذات در نفس الامر به حیثیتی باشد که اگر ذهن صحیحی موجود بوده باشد انتزاع این معنی از او تواند نمود.

و چون صفت مذکوره و حیثیّت مزبوره اموری چند متأخر از مرتبه ذات ماهیّت من حیث هی اند، پس لامحاله، بودن ماهیّت به حیثیّت مذکور و انتزاع صفت و صدق مفهوم مشتق که وابسته به این صحت انتزاع است همه محتاجند به مؤثری خارج از موصوف و توسط جعلی میان ذات موصوف و مفهوم مشتق. و لهذا عقل حکم به سخافت قول «ما جَعَلَ اللهُ الْإِنْسَانَ موجوداً» نمی‌کند به نحوی که حکم به سخافت قول اوّل می‌کرد.

و از آنچه گفتیم تورا معلوم شد که حمل مفهوم موجود بر هر ماهیّت ممکنه به معنی اتّصاف ذات ممکن به معنی موجود محتاج به علّتی است، و آن علّت نمی‌تواند بود که نفس ماهیّت ممکنه، مثل ذات انسان باشد، و الاّ لازم آید که قبل از وجود موجود باشد؛ زیرا که تا چیزی موجود نباشد موجد چیزی نمی‌تواند شد. پس معلوم شد که علّت موجودیّت هر ممکنی امری است خارج از ذات

ممکن، و همچنین معلوم شد که هر موجودی که او را عقل تحلیل می‌کند به ماهیتی و وجودی مغایر آن ماهیت لامحاله معلول و مفتقر در وجود به غیر است. و چون این معنی ممهّد شد می‌گوییم: که اگر حال مفهوم وجود و مفهوم موجود با واجب الوجود همان حال بوده باشد که با ماهیات ممکنه دارند لازم آید که موجودیت واجب محتاج به جاعل و مؤثر باشد.

و چون دانستی که این جاعل و مؤثر نفس ذات نمی‌تواند بود پس لامحاله امری خواهد بود مغایر ذات، و لازم می‌آید امکان واجب.

پس حالی که مفهومین وجود و موجود نسبت به ماهیت ممکن دارند و تحلیلی که عقل در آنجا می‌کرد ذات موجود را به شیء و وجودی نسبت به واجب الوجود آن حال صورت تحقق ندارد.

و هرگاه تحلیل و تفصیل مذکور در واجب منتفی باشد پس واجب وجود محض خواهد بود نه چیزی و وجودی، و این به این نحو می‌شود که مفهوم وجود انتزاعی بر ذات واجب الوجود صدق به هو هو داشته باشد، به همان طریق که صدق به هو هو بر حصص وجود قائمه به ماهیات ممکنه دارد، لیکن صدق او بر حصص مذکوره صدق ذاتی است، از برای آنکه هر حصّه نفس معنی مطلق است که اضافه به معروضی با آن منضم شده، و انضمام اضافات متعدّده به حقیقت واحده مستلزم تغیر و تکرّر آن حقیقت بر حسب ذات نمی‌شود، و صدق مفهوم وجود بر ذات واجب صدق عرضی است، بناء علی ما عرفت، و ذات فرد وجود است نه حصّه او.

و چنانکه قیام وجود به ماهیتی که غیر وجود بوده باشد مصداق حمل موجود بر آن غیر است، همچنین قیام وجود به ذات خود، یعنی عدم قیام او به غیر، مصداق حمل موجود است بر او بلافافوت، بلکه به طریق اولی؛

چه فطرت قویمه و سلیقه مستقیمه شاهد بر این معنی است که اگر ضوئی از اضواء قائم به ذات خود و مفارق از موضوع غیر خود موجود بوده باشد هر آینه ضوء و مّضیء هر دو بر او صادق خواهند بود،

و ایضاً، خفای ندارد که حمل موجود بر چنین ذاتی که فرد وجود باشد محتاج به جاعلی و مؤثری نیست، مثل حمل ذاتیات، هر چند که هر یک از مفهومی محمول و مبدء اشتقاق، عین یا جزء ذات نبوده باشند؛ زیرا که این قسم محمول عرض مشارک ذاتی است در اینکه مصداق حمل نفس ذات موضوع است بی مدخلیت قیام صفتی با مقایسه به امر مباینی.

پس در میان حال مفهومی وجود و موجود نسبت به واجب الوجود و میان حال آن دو مفهوم نسبت به ممکن موجود فرق متحقق شد از سه راه:

اول: آنکه نفس مفهوم مصدري به هو هو صدق بر واجب دارد و به این نحو صدق بر ممکن ندارد، پس در ممکن عقل حکم می‌کند که انسان است و چیز دیگر که هستی و بودن باشد، و در واجب این تفصیل معقول نیست، بلکه همان نفس حقیقت خود وجود است، و آثاری که در ممکن بر حصّه قائمه وجود مترتب می‌شود اینجا بر نفس ذات به ذاته مترتب می‌شود.

دوم: آنکه مناط صدق مفهوم موجود در ممکن قیام حصّه زایده وجود است به ماهیت ممکنه کما هو شأن اکثر العرضیات، و در واجب نفس هویت بسیطه موضوع است بما هی هی کما هو شأن الذاتیات.

سوم: آنکه صحت انتزاع در ممکن و صدق مفهوم موجود بر او به معونت جاعل است، و در واجب صحت انتزاع و اتصاف مزبورین مستغنی از جاعل وی‌اند.

ملخص دلیل قوم، که اشاره به او شد در بیان این دعوی، اینست که از تحقق حالت ثالثه وجود و موجود نسبت به واجب، چنانکه در فرق سوم مذکور شد، استدلال نموده‌اند بر ثبوت حالتین اولی و ثانیه که در فرقی اولین مذکور شد؛ چه ثبوت حالت ثالثه لازم معنی وجوب ذاتی است تحقق او در واجب بالذات بدیهی است. پس مراد قوم به عینیت وجود در واجب یکی از دو معنی است: یا محمول بودن مفهوم مصدري بر او به هو هو، به حمل عرضی، کما عرفت، یا بودن مصداق حمل مفهوم موجود بر او نفس ذات او، چنانکه در ذاتیات، و هر معنی که مراد

باشد به عینیت در واجب مراد به زیادتى در ممکن مقابل آن معنى خواهد بود. و تقریری که مذکور شد به جهت دلیل مذکور مراد شیخ رئیس است که در استدلال به این مطلب به این عبارت گفته که: اگر وجود او زاید بر او و مغایر او باشد هر آینه آن وجود ممکن، سپس آن وجود وجود معلول خواهد بود. پس اگر علت او نفس ذات است لازم می‌آید که مقدم بالوجود بر خود باشد، و اگر امری مغایر ذات است لازم می‌آید امکان او، فاندفع عنه ما قیل أویقال ممّا اشتهر فی السنة الرجال.

و باید دانست که لفظ موجود در اصل لغت به معنى ثابت نیست؛ زیرا که گفته می‌شود: «وجدته، فهو موجودٌ و أنا واجدٌ»، و موجود به این معنى مشتق از وجدان است نه از وجود، و به معنى مُدْرِك و مُصَادَفٌ است، نه به معنى ثابت.

لیکن چون موجودیت به این معنى منفک از کون الشیء ذائبوت و وجود نمی‌شود از اینجا اشتهاى یافته که او را در عرف عام به معنى ثابت استعمال می‌کنند. و علی‌ایّ حال پس موجود به معنى مشهور در عرف، در ممکن به معنى ماقام به الوجود است، و در واجب به معنى بحت وجود.

و توهم نکنی که بنابر این معنى، موجود مشترک میان واجب و ممکن نخواهد بود، بلکه اشتراک ایشان در لفظ موجود خواهد بود و بس، و بطلان آن ثابت است؛ زیرا می‌گوییم: معنى موجود مشترک بینهما ماقام به الوجود است به نحوی که قیام مأخوذ در این معنى اعمّ باشد از قیام حقیقی و قیام مجازی به معنى عدم قیام به غیر.

و مستعمل بودن قیام مأخوذ در معنى موجود در معنى مجازی خود مستلزم این نیست که اطلاق لفظ موجودی که این قیام در مفهوم او مأخوذ شده بر مفهوم مذکور مجاز باشد، پس لازم نمی‌آید که اطلاق موجودیت به این معنى بر واجب مجاز باشد با آنکه نظر ما در تحقیق حال نفس الامری وجود است.

و اینکه بنابر این تحقیق، اطلاق لفظ موجود بر واجب مجاز باشد بحث لفظی است، و مفسده‌ای نیست، نه عقلاً و نه شرعاً، سیّما بعد از آنچه به او اشاره کردیم که اطلاق لفظ موجود بر این معنى که در اینجا ما نحن فیه است عن اصله مجاز

است، فاحتفظ بماتلوته تنتفع به فیما یتلوه.

مقدمه ثانیه [جواب از شبهه ابن کمونه]

واجب الوجود بالذات بسیط مطلق است، یعنی نه اجزای خارجیّه دارد و نه اجزای ذهنیه، و مراد به اجزای خارجیّه اجزائی است که در خارج موجود بوده باشند به وجودات متمایزه، مانند اجزای بیت از سقف و جدران و اخشاب، و مراد به اجزای ذهنیه اجزائی است که در ذهن مغایر کل و متغایر با یکدیگر بوده باشند، و در خارج کل و آن اجزا همه به یک وجود موجود بوده باشند، مانند جنس و فصل؛ زیرا که در خارج حیوان و ناطق و انسان همه موجود به یک وجودند که وجود خاصّ زید، مثلاً، بوده باشد، و در ذهن موجودند به وجودات متغایره.

اما نفی اجزای خارجیّه از واجب الوجود بالذات پس او از ماسبق ظاهر گردید. و اما اجزای ذهنیه پس در نفی او می‌گوییم که اگر از برای واجب اجزای ذهنیه بوده باشد پس لامحاله آن اجزاء من حیث المعنی و المفهوم با یکدیگر و با کل مغایر خواهند بود.

پس اگر وجود خارجی هر جزوی عین معنی و مفهوم آن جزو باشد حمل هر یک از ایشان بر کل و بر یکدیگر ممکن نخواهد بود؛ زیرا که وجودین متحدین با متغایرین متغایرین خواهند بود بالبدیهه، و حمل که عبارت از اتحاد متغایرین بالمفهوم است در وجود خارجی فیما بین این اجزاء و فیما بین هر یک از ایشان با کل متصور نخواهد بود، پس اجزای مذکوره اجزای محموله نخواهند بود، هذا خُلّف.

و اگر وجود هر جزوی یا احد اجزاء عین مفهوم و ماهیت آن جزء نباشد هر آینه زاید بر آن جزء خواهد بود. پس آن جزء ممکن خواهد بود، بحکم ما مرّ فی المقدمه الاولى، و همچنین کل، زیرا که او متحد است در وجود خارجی با هر یک از اجزاء و متحد با ممکن الوجود در خارج ممکن الوجود خارجی است بالبدیهه، هذا خُلّف.

گفته نشود که: شاید کل و جزء مذکور متحد در وجود باشند در خارج، و موجودیت کل به آن وجود بی علت و سببی باشد، و موجودیت جزء به این وجود سببی باشد که نفس کل است، نه امری مباین کل.

از برای آنکه می‌گوییم: اگر کُلّ علّت وجود جزء مذکور باشد هر آینه مرتبه‌ای به جهت کل متحقق خواهد بود که مرتبه علّیت است که جزو را که معلول است در آن مرتبه تحقق نبوده باشد، پس جزء مذکور جزء ذهنی و ذاتی بالنظر إلى الکُلّ نخواهد بود؛ زیرا که دانستی که ماهیت در هیچ مرتبه از مراتب تعریه منفک از ثبوت ذات و ذاتی نمی‌تواند بود، هذا خُلّف.

مقدمه ثالثه [جواب از شبهه ابن کمونه]

نتوند بود که واجب الوجود بالذات را ماهیت کلیّه نوعیه بوده باشد؛ زیرا که به دلیل ثابت شد وجود فردمآیی از برای مفهوم واجب الوجود، و ظاهر است که از برای ماهیت کلیّه افراد غیر متناهی متصور است. و حینئذ می‌گوییم که وجود افراد غیر متناهی، که غیر فرد ثابت به دلیل است، آیا نظریه نفس ماهیت کلیّه واجب است یا نه؟ و علی الثانی بواقی افراد ممکن خواهد بود؛ زیرا که وجود ایشان نظریه نفس ماهیت ایشان وجوب ندارد، و همچنین فرد ثابت به دلیل، از برای آنکه در تمام ماهیت مشارک ایشان است. پس همه افراد ممکنات خواهند بود و واجبی در میان ایشان تحقق نخواهد داشت، هذا خلف.

و علی الأوّل می‌گوییم: چون ماهیت کلیّه اقتضای وجود در ضمن افراد غیر متناهی می‌کند، و تخلف مقتضای ماهیت از ماهیت مُحال است، پس در هر جا که این ماهیت متحقق شود جمیع افراد غیر متناهی متحقق خواهد بود. و شکی نیست که ماهیت در ضمن فرد واحد متحقق است، پس در ضمن هر فرد واحدی جمیع افراد غیر متناهی متحقق خواهد بود.

ولازم باطل است از سه راه: اوّل آنکه لازم می‌آید اشتغال شیء بر نفس خود، یعنی جزئیّت شیء از نفس خود، و این بالبدیهه محال است.

دوم آنکه لازم می‌آید حینئذ به عدم تحقق واحد، زیرا که هر واحدی که فرض کنیم منحلّ به وحدات غیر متناهی است، پس واحد منتهی است، و به انتفای او کثرت نیز منتهی خواهد بود، زیرا که کثرت متقوم به وحدات است، و این خلاف فرض است.

سوم آنکه حینئذ افراد غیر متناهیة موجود خواهند بود. و به ملاحظه إسقاط واحد غبّ واحد ظاهر می شود که حمل غیر متناهیة به سبیل ترتّب موجودند در خارج معاً، و ابن تسلسل مُحال است و باطل است، به تطبیق، عندالکل.

مقدمه رابعه [جواب از شبهه این کمونه]

فطرت قویمه به این معنی به سهولت متحدّس می شود که انتزاع معنی واحد از ذوات متعدده متخالفه و اشتراک آن ذوات در معنی مشترک انتزاعی متصور نیست، الاّ به این نحو که فیما بین آن ذوات اشتراکی و مناسبتی به جهتی از جهات بوده باشد، تا آن اشتراک و اتّحاد مصحّح انتزاع معنی مشترک واحد از هر یک هر یک از آن ذوات باشد.

از برای آنکه بر هیچ ذی مُسکه [عاقِل] مخفی نیست که از امور متخالفه متباینه الذّوات من جمیع الجهات انتزاع نمودن یک معنی واحد و تصوّر نمودن آن معنی از هر یک هر یک از این ذوات، من حیث إنّها متباینات، ممکن نیست.

و از اتّحاد و اشتراکی که مصحّح انتزاع امر واحد متشکک است از هر یک هر یک یا اشتراک در ماهیّت نوعیّه ذوات است. مثل اشتراک افراد آنان در انسانیّت، که مصحّح انتزاع معنی قابل علم از هر یک هر یک از افراد است،

یا اشتراک در ماهیّت جنسیّه است، مثل اشتراک افراد حیوان در حیوانیّت، که مصحّح انتزاع قابلیّت احساس است از هر فرد فرد حیوان،

یا اشتراک در عرضی انتزاعی دیگر است که مشترک میان آن ذوات است، مثل متعجّب بالقوه که مشترک عرضی است میان افراد انسان و مصحّح انتزاع ضاحک بالقوه از هر یک هر یک ایشان،

یا اشتراک آن ذوات متباینه در نسبت به امر واحد است. و این اقلّ مراتب است، خواه آن امر واحد منسوب الیّ مباین ذوات شرکا بوده باشد، مثل اشتراک ذوات ممکنه در نسبت به جاعل مُوجد که مصحّح انتزاع معنی معلولیّت است از هر یک هر یک از آن ذوات، یا آن امر واحد منسوب الیه عین احد آن ذوات باشد، مثل اشتراک واجب لذاته و ممکن لذاته در واجبیّت به معنی اعم در موجودیّت؛

زیرا که مصحح انتزاع موجودیت و واجبیّت از هر دو اشتراک ایشان است در نسبت به واجب الوجود بالذات که امر مباین شرکا نیست، بلکه عین احدی از مشارکات است. و توضیح این معنی آنست که مصحح انتزاع واجبیّت و موجودیّت از واجب بودن اوست محض وجود و بحث وجوب، و این معنی مستلزم نسبت است مر واجب بالذات را به نفس خود بآنه عینّه و نسبت مزبوره مستلزم تغایر منتسبین است بالاعتبار نه بالذات تا مستلزم محذوری باشد،

و مصحح انتزاع این دو معنی از ممکن انتساب ذات ممکنه است به وجود حقیقی و موجود حقیقی که واجب الوجود بالذات باشد، خواه این نسبت عبارت از ایجاد باشد، كما هو المشهور، یا نسبتی دیگر باشد مجهول الکنه که شبیه باشد به نسبت تمار به تمر و حداد به حدید، علی ما ذهب إلیه أهل الذوق. و علی ائی تقدیر، اشتراک واجب و ممکن در نسبت به وجود و موجود حقیقی مصحح انتزاع موجود نسبت از هر دو.

[تتمیم دلیل توحید پس از تمهید مقدمات چهارگانه]

و بعد از تمهید مقدمات اربعه، در تتمیم دلیل مشهور می‌گوییم که اگر دو فرد واجب الوجود بالذات در خارج متحقق باشند مشارک هم خواهند بود در منشأیّت انتزاع وجود و وجوب ذاتی و اتصاف به موجودیّت و واجبیّت،

پس به حکم مقدمه رابعه مصحح انتزاع هر یک از این معانی از ذاتین یا مشارکت ایشان است در ماهیّت نوعیّه، و قد ثبت بطلانه بالثالثه، یا در ماهیّت جنسیّه، و قد ثبت بطلانه بالثانیه، یا در معنی انتزاع عرضی دیگر غیر موجودیّت و واجبیّت، و نقل کلام به اشتراک آن انتزاعی دوم می‌کنیم یا إلی غیر النّهایه رود یا منتهی شود به یکی از شقوق باقیه، یا در نسبت به امر واحد مغایر هر یک از ذاتین است.

پس ذات بذاته هیچ کدام کافی در منشأیّت انتزاع وجود و مناط صدق موجود بودن نخواهد بود. پس ذات هیچ کدام عین وجود به معنی متقرّر در مقدمه اولی نخواهد بود، كما يظهر بالتأمل، پس به حکم اولی هر دو ممکن خواهد بود یا در نسبت به امر واحدی که نفس احد واجبین باشد، و حیثنذ احد واجبین ممکن خواهد بود

به بیان مذکور و دیگری موجد او خواهد بود، هذا خُلِّفَ، مع آنکه المطلوب.

پس اگر بگوییم: که اختیار شقّ ثالث می‌کنیم و می‌گوییم سلسله انتزاعیاتی که هر یک از ایشان مصحّح انتزاع دیگری است منتهی می‌شود به عرضی مشترکی میان ذاتین که از امور انتزاعیه نباشد، بلکه مبدأ اشتقاق او عرض موجود خارجی باشد.

می‌گوییم: کلام در صحت اتّصاف به آن عرضی مثل کلام در انتزاعیات است یا منتهی شود به احد شقوق دیگر یا لا الی نهاییه برود.

و ایضاً حینئذ لازم می‌آید که ذات کل واحد از واجبین محلّ عرضی شخصی موجود خارجی بوده باشد. و لازم باطل است، زیرا که هر عرضی ممکن الوجود، و هر ممکن الوجودی معلول است،

پس هر یک از عرضین قائمین به احد شخصین یا مستند است به نفس ذات واجبین که محلّ این شخصی است، پس لازم می‌آید که آن واجب قابل و فاعل باشد معألشیء واحد من جهة واحدة، و این محال است؛ یا مستند است به امر دیگر غیر واجبی که محلّ اوست، پس لازم می‌آید انفعال این واجب محلّ او از غیر خود، و انفعال مستلزم امکان اوست، هذا خُلِّفَ.

گفته نشود که: بنابر اختیار این شقّ محذوری که لازم می‌آید تسلسل در اعتبارات است نه در امور موجوده در خارج، و تسلسل در امور اعتباریه نزد حکما محال نیست.

از برای آنکه می‌گوییم که: حق آنست که ترتّب امور غیر متناهیّه موجوده در نفس الامر بر وجود مطلق محال است مطلقاً که امر موجود در نفس الامر وجودی در مدارک عالیّه دارد. و در اجرای برهان تطبیق به طریقی که تقریر شد فرقی نیست میانه آنکه وجود آحاد سلسله در اعیان بوده باشد یا در ظرفی دیگر از مراتب نفس الامر كما يظهر بالتأمّل.

و ایضاً، انتزاع صحیح به حسب نفس الامر آنست که هرگاه ذهن صحیح غیر مختل به سوء استعداد را التفاتی به آن موصوف واقع نشود استنباط کند آن معنی را از موصوف و حکم به اتّصاف موصوف به آن صفت کند، و استنباط و حکم مذکورین در صفات غیر متناهیّه مترتبه كما صوره المعترض خلاف وجدان است.

وقول - به اینکه این معانی و اتصافات غیر متناهیة همه نفس الامریت دارند، و مع ذلک هیچ ذهنی را از اذهان صحیحہ با وجود التفات علم به صحت آن اتصافات را استنباط آن صفات از موصوف حاصل نمی شود، حتی آنکه علم به صفات و اتصافاتی که در مراتب اول سلسله واقعند او را حاصل نمی شود، فکیف بما وقع فی أوساط السلسله و أواخرها - رفع امان است از عقل.

گفته نشود: بر سبیل نفی مقدمه رابعه که شکی نیست که اشتراک ذوات متبانیة در نسبت به امر واحد معنی است عرضی و انتزاعی، پس اگر مقدمه مذکوره حق باشد مصحح انتزاع او عرضی دیگر انتزاع خواهد بود و تسلسل مهربوب عنه لازم می آید. از برای آنکه می گوئیم: وحدت منسوب الیه ذاتین مصحح انتزاع این عرضی و مغنی از ضرورت تحقق امر انتزاعی دیگر است.

طریق آخر لاثبات التوحید

از فصول مقدمه استنباط این معنی نهایت سهولت دارد که سوای معنی وجوب بالذات خصوصیتی و معنی بی دیگر در ایجاد جمله لایشذ ممکن و ایجاد هر یک هر یک از آحاد ممکنه مدخلیتی ندارد؛ زیرا که جمله و هر احدی از ممکنات را که ملاحظه می کنیم ذات بذاته او ایای از موجود بودن ندارند و مانع نفس الامری از موجودیت او که جواز عدم او در نفس الامر باشد مرتفع می شود به وجود امری که سادّ جواز عدم رأسی کلّ بوده باشد، و سابقاً معلوم شد که یک امر که متّصف به وجوب بالذات بوده باشد سادّ جواز این عدم می تواند بود.

پس هرگاه که یک امر واجب بالذات موجود بوده باشد امری که کافی است در ایجاد جمله و ایجاد هر یک هر یک یا به تنهایی یا به انضمام شروطی که خود در ایجاد ایشان کافی است در نفس الامر تحقق پذیرفته.

و چون این معنی ممهّد شد می گوئیم که اگر دو هویت موجوده فرد و واجب الوجود بالذات بوده باشند، مانند «ا» و «ب» شکی نخواهد بود که هر یک از آن دو هویت واجبه در ایجاد جمله ممکنات و کلّ واحد از آحاد او کافی خواهند بود. و

صدور جمله و هریک از آحاد از «أ» مساوی صدور او از «ب» خواهد بود بلافافوت پس حبئنذ، یا هر یک از واجبین مستقل در ایجاد هر یک از ممکنات خواهند بود، و لازم می آید توارء علل مستقله بر معلول واحد شخصی، و آن مستلزم تحصیل حاصل مُحال است، یا اءءهُما مستقل در ایجاد هر یک از ممکنات خواهند بود ءون الآخر، و لازم می آید ترجح بلامرجح،

یا هر یک هر یک موءء بعضی از ممکنات خواهند بود، پس ترجح صدور آن بعض از «أ» بر صدور آن بعض از «ب» ترجح بلامرجح خواهد بود.

یا هر ءو شریک خواهند بود در ایجاد هر اءءی از ممکنات، پس هیچ کءام مستقل به ایجاد نخواهء بود و موءء مستقل هر یک هر یک و جمله مرءب از آن اءنن است.

و چون ءانستی که موءء مستقل جمله نیست الا امر واجب الوجود پس مجموع مرءب از آن اءنن واجب خواهد بود، و فساءه اوضح من أن یءءا ءلی البیان.

و جواب به اختیار شق ثالث و استناء به اینکه «شاید وءوب وءوب عرضی مشترک بوده باشد میان آن ءو واجب، و حقیقت هر یک از ایشان خصوصیتی بوده باشد ممتاز از ءیگری و مباین او بالءات، و هر یک از خصوصیتین که نفس ءات و اءء واجبین اند مناسبتی با بعض معلولات ءاشته باشد ءون بعض، و آن مناسبت مرجح صدور بعض ممکنات از اءء واجبین ءون الآخر بوده باشد».

توهمی است ساقط، بنابر آنچه سبق ءکر یافت که غیر خصوصیت وءوب وءوب خصوصیت ءیگر را در ایجاد هیچ ممکنی مءخلیتی نیست.

طریق آخر [لإثبات التوحید]

اگر مفهوم واجب الوجود ءو فرد یا اکثر ءاشته باشد که هر ءو یا اکثر موءوب در خارج بوده باشند هر آینه مجموع مرءب ممکن اءءی خواهد بود موءوب و مغایر جمیع اجزاء، علی مامر فی إثبات الواجب، و هر ممکن موءوب محتا به موءءی است.

و شکی نیست که موءء هر مجموعی باید: یا موءء هر جزو هر جزو آن مجموع بوده باشد، یا موءء یکی از آنها بوده باشد، و الا مافرضناه موءءاً

للمجموع متحقق نخواهد بود؛ زیرا که بر این تقدیر وجود هر جزوی از اجزای آن مجموع بدون وجود مافرضناه موجداً للمجموع متحقق خواهد بود، و وجود جمیع اجزا مستلزم وجود مرکب است، پس مرکب بدون مافرضناه موجداً له موجود می‌تواند بود، پس مفروض گونه موجداً موجد نخواهد بود.

و حینئذ می‌گوییم: موجد مجموع: یا امری است ممکن، پس به حکم مقدمه سابقه موجد أحد واجبین خواهد بود، و فساد او ظاهر است؛ و یا احدی از افرادی است. که فرض نمودیم که فرد واجب الوجودند. و حینئذ، حال خالی نخواهد بود از احد محذورین علیه شیء از برای نفس خود و ممکن بودن احد افرادی که مفروض واجبیت ایشان بوده است.

مسلک دوم

در بیان آنکه واجب الوجود را شریکی در ایجاد نیست چنانکه او را شریکی در وجوب بالذات نیست

و این مسلکی است که در کلام معجز نظام الهی سلوک او شده، و از حکمای متألهین ارسطاطالیس متوجه او گردیده. و این مسلک به جهت عباد انفع از نفی شریک در وجوب است، و در بیان او می‌گوییم که: اگر واجب الوجود بذاته را شریکی در ایجاد بوده باشد، خواه به این نحو که هر یک از شریکین را تأثیری در وجود هر معلول واحد بوده باشد تا آنکه هر معلولی به مجموع مرکب از تأثیرین موجود باشد، و خواه به این نحو که شریک او ایجاد عالم دیگر کرده باشد غیر عالم مادیات مشاهده و عالم مجردات ثابت به دلیل، و خواه به این نحو که بعضی از موجودات أحد العالمین اثر واجب بالذات و بعضی اثر شریک او بوده باشد.

فایا ما کان، حال از دو بیرون نخواهد بود: یا شریک واجب در ایجاد امر واجب بالذات دیگر است یا امر ممکن الوجودی. و بطلان شقّ اوّل از مسلک متقدم معلوم شد. و در بطلان شقّ ثانی می‌گوییم که: چون مفروض حینئذ وحدت واجب الوجود بالذات است، پس ممکنی که فرض کردیم که شریک واجب است در

ایجاد لامحاله منتهی می شود به واجب بالذات مفروض، و الا لازم می آید یا دور یا تسلسل یا تعدّد واجب بالذات، و توالی بأسرها باطل است.

و چون دانستی که موجب و موجد هر شیء امری است که سبب امتناع جمیع انحای عدم او، حتّی عدم رأسی او، بوده باشد، و معلوم است که چون نظر به ذات ممکن شریک کنیم عدم او نظر به ذات او جایز است، و عدم او منفک نمی شود از عدم ما فَرَض معلولاً له، پس نظر به ذات ممکن شریک جایز خواهد بود عدم جمیع معلولات او به انعدام او،

پس جمیع انحای عدم معلولات شریک مفروض نظر به ذات شریک مفروض ممتنع نگردیده، بلکه انسداد جواز این نحو عدم حاصل نیست الاّ نظر به ذات واجب بالذاتی که علّت این ممکن است که فرض شریک بودن او کرده ایم. پس موجد این ممکن و معلولات او به تمامی واجب بالذات است. و ممکن مفروض را اگر دخیلی در وجود معلولات بوده باشد دخل به طریق اعداد یا شرطیّت است نه به نحو ایجاد و فاعلیّت، و ذلک ما أردناه. و تقریر برهان به نحوی که مذکور شد از نتایج قریحه قاصره مؤلف است.

و معلّم اوّل استدلال نموده بر این مطلب به این طریق که عالم واحد است، پس اِلَه صانع او نیز واحد خواهد بود. و مراد او به وحدت عالم یا چیزی است که صاحب رسائل اخوان الصفا هم از ارسطاطالیس نقل کرده که تمام عالم یک حیوان واحد فی نفسه است، و در بعضی مواضع دلیلی که بعض مقدّمات حدسیّه در او استعمال شده مذکور است بر اینکه به جمیع اجزای عالم جسمانی یک نفس واحد شخصی متعلّق است، چنانکه محقّقین حکما و صوفیّه می گویند، پس عالم بالتّمام یک شخص واحد است. مانند انسان واحد شخصی که بدنی واحد بالترکیب دارد و نفس مجرّد شخصی به او متعلّق است و حاصل دلیل آنست که چنانچه فطرت سلیمه حکم می کند بر اینکه خالق عالم به جمیع اجزائه واحد است نه متعدّد.

و یا مراد او به وحدت عالم ارتباط اجزای اوست بعضی به بعض، و تعانق

ایشان با یکدیگر در ترتب غایات و فوائد و مصالح؛ زیرا که امر موجود ذی اجزاء به حسب احتمال عقل منقسم است به دو قسم: قسم اول آنکه اجزای او را به هیچ نحو ارتباطی به یکدیگر نبوده باشد، و این مجرد احتمال عقلی است. و ثانی آنکه اجزای او بعضی به بعضی مرتبط و به یکدیگر متعلق باشد، و بعضی از او از بعض دیگر منتفع و ملتذ و متألم شود، چنانکه در مابین اجزای بدن حیوان واحد، چه غذا و ارواح او از بعضی اعضا مانند دل و کبد به بعضی دیگر می‌رود و اعضای دیگر غذای خود را از آن دو عضو فرا می‌گیرند.

و اگر امر منافری، مانند تفرق اتصالی، به اطراف بدن برسد دل و دماغ از آن متأذی می‌شوند، و اگر ملائمی مانند ملموس یا مطعوم یا مشموم لذیذی به ظواهر بدن رسد دل و دماغ از آن منتفع می‌شوند. بلکه بر متدرّب در فنّ تشریح مخفی نیست که بر شکل و وضع و مقدار هر عضو فوایدی چند خاصّه مترتب است، که قوام اعضای دیگر و ظهور افعال ایشان از ایشان توقّف بر حصول آن فوائد دارد. و برذکّی متوقّد مخفی نیست که جمیع اجزای عالم کبیر را از مجردات و مادیات سماویّه و ارضیّه به یکدیگر تعلقی و ارتباطی هست، شبیه به ارتباط و تعلقی که فیما بین اجزای بدن حیوان واحد و در میان نفس و بدن او متحقّق است. پس حاصل دلیل چنین خواهد بود؛ چنانکه فطرت سلیمه حکم می‌کند به اینکه موجد انسان واحد یک فاعل واحد است، همچنین متحدّس می‌شود به اینکه صانع جمیع عالم کبیر از مادیات و مجردات که شبیه به اسنان واحدند در ارتباط و تعلق اجزاء بعضی به بعض، و انتفاع و تضرّر اجزاء بعضی از بعض، یک امر واحد حقیقی است.

و به این وجه دوّم اشاره کرده بعض عرفا در مکاتیب خود، بعد از آنکه بیان کرده است لوازم اختلاف حرکت شمس را طولاً و عرضاً و عمقاً و، آنچه او مترتب می‌شود از مصالح ارضیّه و سماویّه، به این عبارت که:

«ای برادر، اگر فهم کنی این معانی را که گفتم، تو را میسر می‌شود که بدانی که

زمین و آسمان به منزله یک چیز است دست به هم داده، و کلّ جهان به منزله یک چیز است مشتبک به یکدیگر و همه به هم متعلق، همچون آدمی واحد که بعضی از او سراسر است و بعضی تن، و راه از سر به تن مفتوح، مدد از سر به تن واصل، کما قال سبحانه: «يَعْلَمُ مَا يَلْجُ فِي الْأَرْضِ وَمَا يَخْرُجُ مِنْهَا وَمَا يَنْزِلُ مِنَ السَّمَاءِ وَمَا يَعْرُجُ فِيهَا»، ای برادر، این شناخت تو را و هر کسی را که بپاید این شناخت را مضطر سازد به صانع حکیم که این کثرت را نظام واحد بخشیده». انتهى^(۱).

زیرا که مراد او به «صانع حکیم» صانع واحد است، کما یشهد به الشّوق و الذّوق، و به آن تصریح کرده محقّق دوانی در بعض رسائل فارسیّه خود، به این عبارت که: «اگر کسی دیده اعتبار و تبصّر گشاید، و گرد سراپای عالم برآید. از مُفْتَتَح آن که عالم روحانیات است تا منتهی که عالم جسمانیات است همه را یک سلسله مشتبک منتظم ببیند، بعضی در بعضی فرو رفته، و هر یک به تالی خود مرتبط، بلکه همه به هم مرتبط، چنانکه پنداری که یک خانه است، و از آنجا که تطابق میان عالم کبیر که مجموع کائنات است و عالم صغیر که انسان است متحقّق است، چنانکه مضمون این فریده که از دریای ولایت مرتضوی علیه السّلام ظاهر شد بر او مشتمل است که:

أَتَزَعُمُ أَنَّكَ جِرْمٌ صَغِيرٌ وَفِيكَ انْطَوَى الْعَالَمُ الْأَكْبَرُ

و در نسخه جامعه وجود انسانی این معنی ظاهر است که حقایق مختلفه الأحکام مجتمع شده، صورتی وحدانی پیدا کرده و به آن اعتبار شخص واحد گشته، و این نحو ارتباط و التیام جز به وحدت صانع صورت انتظام نپذیرد. از ملاحظه این معنی متفطن هوشمند را معلوم می گردد که این وحدت و انتظام که در اجزای عالم واقع است جز به وحدت صانع آن نمی تواند بود، چنانکه مضمون کریمه: لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا» منبى از آن است» انتهى.

و پوشیده نیست که این دلیل به وجهین به خطابه اشبه است از وی به برهان، و طریقهٔ اوّل که تقریر نمودیم برهانی است، و ذلک فضل الله یؤتیه من یشاء.

تذیل فیه تکمیل

[توحید باری تعالی به مشرب ذوق التّأله]

زمره‌ای از محققین، که شهید برهان را جاشنی مذاق کشف و عرفان ساخته، شرب حکمت را به زلالِ تصوّف ممزوج نموده‌اند، می‌گویند که حقیقت وجود یک امر وحدانی است که بذاته موجود است، نه به قیام یا انتزاع امری زاید بر ذات، و در صرافت و محوَضت این امر به هیچ وجه شایبهٔ تکثری و تعدّی و اختلافی نیست، حتّی آنکه این معنی در مرتبهٔ ذهنیهٔ ذات نه جزئی است و نه کلی، و نه واحد و نه کثیر؛ و وحدت او به جز این معنی ندارد که این معنی فی نفسه هیچ امتیازی و تعدّی و اختلافی در صرافت او نیست، و تصوّر حقیقت این معنی وحدانی بالکنه ممتنع است.

و معنی اعتباری انتزاعی وجود، که مرادف کون و بودن، و از اجلای بدیهیات است منتزع از حاقّ این حقیقت است و وحدت این معنی انتزاعی کاشف از وحدت وجود حقیقی است که منتزع منه است.

و حقیقت واجب الوجود بالذّات عبارت است از وجود حقیقی در مرتبهٔ صرافت و محوَضت، به نحوی که در آن مرتبه هیچ معنایی و ماهیتی دیگر با او ملحوظ و به سوی او منسوب نبوده باشد. و موجودیت ماهیات ممکنه که شئون و مظاهر تجلیات آن حقیقت و حدائیه‌اند به اعتبار ارتباط و تعلّقی است که ایشان را با این حقیقت احدی الذّات عارض می‌شود. و حقیقت ارتباط و انتساب مذکور مجهول الکنه است.

پس معنی «موجود» در ماهیات ممکنه «منتسب الی الوجود» است و اشتقاق موجود به این معنی اشتقاقی است جعلی، مانند اشتقاق «تَمَّار» و «حَدَّاد» از تَمَر و حدید. و مفهوم عامّ مشترک میان واجب و ممکن موجود به معنی اعمّ از منتسب الی الوجود بالعیّن و منتسب الیه بالارتباط است، و این مفهومی است عرضی

همه. و وجود حقیقی نیز اشتراک دارد به این معنی که هر چه مصدر اثر خارجی است یا نفس اوست یا منتسب به او، و موجود نبودن ممتنع به انتفای انتساب است به آن چیزی که موجودیت ممکن به انتساب به اوست و موجودیت واجب بعینه اوست.

و حق آنست که این مطلبی نیست که به اقدام استدلال، سلوکِ بَوادی آن میسور، و به رواجِ برهان قطع قیافی او مقدور بوده باشد، بلکه جمعی که دعوی وصول به این درجه عظمی می نمایند، تارةً منتسب به ذیل دعوی بداهت مقصود، و تارةً متمسک به عروة الوثقی مکاشفه و شهود می شوند، و مرّة در فهم این مطلوب حواله به سلامت ذوق و وجدان، و اخری به خلع جلابیب عالم امکان می کنند.

و جمعی از متأخرین حکما که متصدی استدلال بر این مطلب شده اند و جوهی که ذکر نموده اند خالی از مناقشات نیست.

و دلیلی که این کمینه به سبیل فذلکه دلایل از مابین الدّفتین رسائل ایشان استنباط نموده، و اخصر و اسلم از تطرّق مناقشات است: آنست که گفته شود که: چون سابقاً سمت ذکر یافت که مناط استغنا از جاعل مؤثر که عبارت از واجبیت است عینیّت وجود است، به این معنی که مصداق حمل موجود بر شیء ذات آن شیء باشد، و ظاهر است که وجود شیء عبارت است از چیزی که شیء به او موجود و مصدر اثر باشد، پس نفس ذات واجب وجود حقیقی و موجود حقیقی است. و موجودیت ممکن: یا به این نحو است که مصداق حمل موجود بر او نفس ذات او باشد، یا به این نحو است که ماهیّت ممکنه را انتسابی بوده باشد به امری زاید بر نفس ماهیّت او، بعد از آنکه ماهیّت او در مرتبة «من حیث هی هی» معرّی و مجرّد از این انتساب بوده باشد، و این انتساب مصداق حمل موجود بر وی بوده باشد.

و شیّق اوّل مستلزم خلاف فرض است، چنانکه دانستی. و بنابر ثانی می گوئیم که آن امری که انتساب ماهیّت ممکنه به او مصحّح حمل موجود است بر او، لامحاله امری انتزاعی غیر نفس الامری نیست، و الاً موجودیت ممکن مجرّد انتزاع غیر مطابق نفس الامر خواهد بود، و این سفسطه است. پس لامحاله یا امری است

از اعتباریات نفس الامریه یا از موجودات خارجیه.

و بنابر اول، لامحاله، منشا انتزاع او موجود خارجی خواهد بود، یا سلسله انتزاعات بالأخره منتهی به موجود خارجی خواهد شد. و آلا آن امر بلکه موجودیت ممکن نیز نفس الامریت نخواهد داشت. و التالی باطل، و در این هنگام مصداق حمل موجود بر ممکن فی الحقیقه انتساب به آن منشا انتزاع موجود خارجی خواهد بود، هر چند به حسب بادی النظر مصداق حمل انتساب به امر اعتباری مذکور بوده باشد.

و بنابر ثانی می‌گوییم که آن امر موجود خارجی: یا امر ممکن الوجود است یا واجب الوجود بالذات است. و بنابر اول نقل کلام می‌کنیم در موجودیت آن امر و حمل موجود بر او تا لازم آید أحد امرین: یا تسلسل در موجودات خارجیه، یا عدم نفس الامریت موجودات ممکنه، و التالی بقسمیه باطل. و بنابر ثانی می‌گوییم: انتساب ماهیت ممکن موجود به واجب بالذات: یا به نحو انضمام است یا به مجرد تعلق و ارتباط. و اول باطل است، زیرا که انضمام مذکور از سه حال بیرون نیست: یا به محلیت ممکن است از برای واجب یا برعکس یا به حالیت هر دو در محل ثالث:

و اول و ثالث مستلزم تقوّم و افتقار واجب است به غیر، و ثانی مستلزم آنست که واجب منفعل از غیر باشد و در او جهت قوه و استعدادی بوده باشد. و این هر دو معنی منافی وجوب ذاتی است. و ایضا ثانی مستلزم آنست که واجب بالذات قابل و فاعل باشد معاً از برای شیء واحد. و این نیز باطل است. زیرا که قابل بماهو قابل غیر موجب [است] و فاعل من حیث هو فاعل موجب شیء است. پس اجتماع قابلیت از جهت واحده مستلزم اجتماع نقیضین است.

و چون ثابت شد بطلان شقوق ثلاثه انضمام، پس ثابت شد که انتساب ماهیت ممکنه به واجب که مصداق حمل «موجوده» است بر وی، به مجرد تعلق و ارتباط است، بلکه مبین گردید که موجودیت هر یک از ماهیات و اشخاص ممکنه به

محض انتساب است که او را به وجود حقیقی موجود به نفس ذات خود حاصل است، و هوالمطلوب.

و بعض اعظم اعلام ایراد بحث نموده بر این طریقه از چهار وجه

اول: آنکه واجب بالذات موجب معلول اول است، پس اگر انیت و وجود معلول اول نفس واجب باشد و ظاهر است که اثری که ایجاب و ایجاد شیء است غیر اثری است که بودن شیء موجود به او و بودن او نفس انیت و وجود هذا الشیء، باشد، پس لازم می آید بر طریقه مذکوره تفنن آثار واجب واحد من جمیع الجهات. دوم: آنکه اگر مؤجد شیء عین مایکون به الشیء موجوداً باشد لازم آید که امر واحد بعینه موجب و غیر موجب باشد معاً از برای شیء واحد، پس به مثل همان دلیلی که دلالت کرد بر اینکه شیء واحد قابل و فاعل معاً از جهت واحده از برای شیء واحد نمی تواند بود متبیین می شود که شیء واحد موجب و ما به الشیء موجوداً نمی تواند بود نسبت به شیء واحد.

سوم: آنکه وجود صفت موجود است، و فطرت سلیمه شاهد است به اینکه صفت مفارق موصوف نمی تواند بود، پس جایز نیست که وجود مفارق موجود باشد، چنانکه در این طریقه لازم می آید.

چهارم: آنکه چنانکه ثبوت شیء از برای شیء فرع ثبوت مثبت له است، تعلق شیء به شیء فرع وجود متعلق است. پس در طریقه مذکوره لازم می آید که ممکن قبل از موجود بودن موجود باشد. و بعد از اغماض از این مرتبه می گوئیم که ماهیت ممکنه معدومه چگونه متخصص و متعین می شود از برای آنکه وجود متعلق به او شود،

پس اگر بگوییم که فاعل او را متعین و متخصص می گرداند از برای تعلق به نفس خود، پس قبل از تعلق متعلق بلکه قبل از وجود موجود خواهد بود؛ زیرا که این تعین و تخصص نحو تعلقی است، زیرا که تعین و تخصص نیست الا موجودیت به نحو مخصوص، فافهم.

[جواب صاحب کتاب از چهار وجه بعض اعظم]

و تحقیق مقام به نحوی که مزبل شکوک و اوهام بوده باشد موقوف است بر

تمهید مقدمه‌ای، و آن اینست که گفته شود که حقیقت فاعلیّت و تأثیر نیست إلّا گردانیدن علّت معلول را مرتبط و متعلّق به خود، نه افاده و افاضه علّت امری را که مابین ذات او و مستقل متمیّز از او بوده باشد.

چنانکه بعض عرفا تصریح به او کرده، به این عبارت که «الأثر فی الحقيقة لیس شیئاً مُستقلاً مُتمیّزاً عن المؤثر، فلیس الأثر شیئاً بحیاله و المؤثر شیئاً بحیاله، بل المؤثر هو الشیء، والأثر إنّما هو أثر شیء لشیء بنفسه. و ما وُجد من الآثار مستقلة بذواتها ممتازة عن مؤثراتها فلیست آثاراً بحسب الحقيقة»

[اثر در حقیقت چیزی مستقلّ و متمیّز از مؤثر نیست؛ زیرا که چنان نیست که اثر چیزی باشد و مؤثر چیزی دیگر، بلکه مؤثر شیء است. و اثر فقط اثر شیء نه شیء بخود، و هر چه از آثار یافته شود که مستقل به ذوات خود و ممتاز از مؤثرهای خود باشند به حسب حقیقت آثاری نخواهد بود.]

و بعض افاضل در شرح زوراء گفته که: «الإيجاد مطلقاً لیس إلّا إفادة الفاعل نعتاً من نُعوته بعد ما لم یکن، إذ لا یُعقل عند الحدّیس الصائب من الإيجاد والجعل إفادة الجاعل أمراً مُبنايناً لذاته، من قبیل توليد الوالد وَلَدَهُ».

[جواب از وجه اوّل] و بعد از تمهید این مقدمه ممکن است جواب از وجه اوّل به این نحو گفته شود که حقیقت اثر نیست إلّا گردانیدن مؤثر معلول را مرتبط و متعلّق به نفس خود، و بودن مؤثر نفس اینّیت و موجودیّت مرتبط لازمی است از لوازم این جعل، و اعتباری است از اعتبارات او، و حاصل: اینکه این نسبت واحده بعینها به اعتباری نسبت فاعلیّت و ایجاد است، و به اعتباری دیگر نسبت اینّیت و وجود معلول بودن است، و وجود حقیقی به اعتباری موجد و به اعتبار دیگر اینّیت و وجود معلول است، پس لازم نمی آید تفنّن آثار واحد من جمیع الوجوه.

و از وجه ثانی: به این نحو که شکی نیست که اینّیت و وجود به این معنی موجب و موجد شیء نیز هست. و تعابر میان وجود و موجود به اعتبار است.

شارح حکمت اشراق گفته که «لا یجوز أن یلحق الواجب إضافات مختلفة بذواتها،

بل له إضافة واحدة هي المبدئية لتصحيح جميع الإضافات، و تلك النسبة بعينها نسبة الإينية و الوجود باعتبار، و نسبة المعية باعتبار آخر، و لهذا قيل: «إِنَّ مَعِيَّةَ ذَاتِ الْحَقِّ لِلْمَاهِيَّاتِ الْمُمْكِنَةِ لَيْسَ إِلَّا قِيُومِيَّتُهُ تَعَالَى لِلْمَاهِيَّاتِ». پس لازم نمی آید که شیء واحد موجب و غیر موجب باشد معاً نسبت به امر واحد.

و از وجه ثالث، به این نحو که بودن وجود صفت از برای موجود مسلّم است در وجود انتزاعی نه در وجود حقیقی، بلکه وجود حقیقی محقق ذوات است و قائم به غیر نیست و مفارق جمیع ممکنات است و ممکنات به تعلق و ارتباط به او موجودند، و معنی وجود انتزاعی به سبب این متعلق از هر یک از این متعلقها منتزع می شود، بلکه حقیقت انتزاعی او در ممکن نیز از متعلق، به فتح لام، است. یعنی از وجود حقیقی که ممکن را ارتباط به او عارض گردیده، نه از متعلق، به کسر لام، فتنبه.

و در جواب از وجه رابع، می گوئیم که ایراد مذکور اختصاصی به این طریقه ندارد، بلکه بر طریقه مشهوره نیز وارد است، کما یظهر بالتأمل، و از هر دو مندفع می شود به این که ثبوت شیء لشیء یا تعلق شیء بشیء فرع ثبوت شیء از طرفین و متأخر از او نیست. آنچه مسلّم است در موضعین استلزام است، و محذوری حینئذ لازم نمی آید. و همچنین آنچه معترض در آخر ذکر کرد که ماهیت معدومه چگونه متخصّص می شود به اینکه متعلق و مرتبط وجود باشد نیز بر طریق مشهور ایراد می توان کرد به ادنی تغییر.

و از هر دو طریق به این نحو مندفع می شود که گفته شود که: اگر مراد مُورد اینست که طرف نسبت ثبوت یا تعلق باید فی نفسه امتیازی و تعینی داشته باشد و مجهول مطلق نباشد. می گوئیم: این معنی حاصل است، زیرا که هر ماهیتی از ماهیات بنفسها ممتاز است از ماهیت دیگر، مثلاً، انسانیت معنی ای است غیر فرسیت و شجریّت، و این امتیاز قطع نظر از جعل و تأثیر فاعل تحقّق دارد، زیرا که فاعل انسانیت را انسانیت نمی کند بلکه انسانیت فی نفسه انسانیت است و ممتاز است از فرسیت، و همین تعین و امتیاز کافی است از برای طرف نسبت ثبوت یا تعلق و ارتباط بودن.

و اگر مراد او اینست که طرف نسبت تعلق یا ثبوت باید که قبل از این تعلق و

ثبوت امر متحصّل موجودی بوده باشد، و إرادة کرده به تخصّص و تعین موجودیت و تشخیص را، می‌گوییم: این عین دعوای فرعیت است، و دانستی که از صحت او محذوری لازم نمی‌آید، فتدبّر.

و از آنچه سمت تحریر یافت معلوم شد که آنچه از ظاهر عبارت منقوله از شارح زوراء و از نظم فارسی بعض عرفا که گفته:

هستی به قیاس عقل أصحاب قیود جز عارض اعیان و حقایق ننمود
لیکن به مکاشفات ارباب شهود اشیا همه عارضند و معروض وجود
مستفاد می‌گردد که ماهیات ممکنه نعوت وجود و عوارض او بوده باشند، بنابر تشبیه و تمثیل است، و مراد ایشان و هر که به این نحو عبارات تعبیر از این مطلب نموده اینست که این تعلق و ارتباط مجهول الکنه شبیه است به نسبتی که عارض به معروض داشته باشد. و همچنین تمثیلاتی که صوفیه نموده‌اند به موج و دریا، و نور و مشکوة، إلى غیر ذلک من الأمثلة.

و حقّ آنست که نسبت مزبوره مشابهتی و مشاکلتی با هیچ نسبتی ندارد، و به عبارات و إشارات تفهیم کنه او متصورتر نیست، و الله یحقّ الحقّ بکلماته، و هو یهدی السبیل، و بر تو پوشیده نیست که بنابراین طریقه واجب الوجود بالذات را شریکی در موجودیت حقیقی نخواهد بود، چنانکه او را شریکی در واجبیت بالذات و در ایجاد ممکنات نیست. تمت. (۱)

بیان: وجودی که از حاقّ ذات او مفهوم موجود منتزع می‌شود نیست آن مگر موجود بالعینیه، پس بودن آن مفهوم وجود مشترک میان موجود بالعینیه و موجود بالانتساب باید که دلیل تحقق موجودیت به انتساب بلامناقشه تحقق داشته باشد. ولی نظر به آنچه متأخرین ذکر کرده‌اند در محلّ منع است.

بیان آخر: اگر موجود منتزع باشد از ذات موجود بالعینیه به اعتبار آنکه موجود

بالعینیه است پس قبول نداریم که مشترک باشد میان موجود بالعینیه و موجود بالانتساب. و اگر موجود منتزع باشد از ذات موجود بالعینیه نه به اعتبار اینکه موجود بالعینیه است پس خواهد بود آن منتزع خارج از مقام بحث.

بیان آخر: در این مقام اعتراضی است مشهور که صورت آن اینست که وجود نسبت فرع وجود طرفین است، اگر نسبت علت وجود طرفین باشد لازم می آید تقدّم شیء بر نفس، و منع فرعیّت در این مقام بسته به استلزام معلولیت واجب است. و مستلزم آنست که بعضی از وجودات فایض از وجود واجب نباشد، و لازم باطل است، پس ملزوم مثله. بیان آخر: چون میانه امتیاز دو وجود تلازم است پس در طرفی که امتیاز حاصل شود وجودهم در آن طرف حاصل خواهد بود. پس کافی بودن امتیاز مستلزم ترجیح بلامرجح خواهد شد، با آنکه بودن ماهیّت ذات محلّ تأمل است.

بیان آخر: افضل المتأخرین آقا حسین خوانساری در ردّ این مذهب گفته که به سبب این نسبت چیزی که مناط صدق موجود در خارج تواند بود به ماهیّت می رسد یا نه. بر تقدیر اوّل راجع می شود این مذهب به مذهب اوّل، و بر تقدیر ثانی چرا جایز نباشد که موجود بر معدوم صادق آید.

بیان آخر: بدان که چون حکیم قایل است به اینکه معلول موجود می شود به تأثیر علت، پس لازم است بر او که قایل شود به اینکه وجود به معلول باید که از علت برسد. و چون صوفی قایل نیست که معلول به تأثیر علت موجود می شود پس نزد او برای تحقق علیّت و معلولیت نفس ارتباط و تعلق کافی است.

چون این مقدمه ممهّد شد می گوئیم که صاحب مذهب ذوق المتألهین اگر حکیم است پس لازم می آید بر او که قایل باشد به وصول وجود به ماهیّت اگر چه بر او لازم می آید مفسده ای عظیم که آقا حسین اشاره بر آن آقا حسین کرده. و اگر صوفی باشد قایل نخواهد بود به وجود معلول به تأثیر علت، و کافی خواهد بود برای تحقق علیّت و معلولیت نزد او نفس ارتباط و تعلق، و لازم می آید بر او ارتفاع احکام و جواب دادن به این وجه که احکام متوجّه معدومات ثابت است، و به

اقتضای حالی از حصّة وجودی که معدوم مذکور به آن قائم است من حیث إنّها حصّة مقتضای احکام مذکور بجا می‌آورد، و لوازم مقتضای مذکور راجع به جانب معدوم مذکور می‌گردد. تمّت.

(۲)

رساله

اثبات واجب ملاً رجبعلی تبریزی

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين. و الصلاة والسلام على محمد وآله أجمعين.
قال الله تبارك و تعالى: «إِنَّ اللَّهَ لَا يَفْغُرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَ يَغْفِرُ مَادُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ».
بدان که این نوشته مشتمل است بر مقدمه و پنج مطلب و خاتمه.
مقدمه - در بیان معنی وجود و معنی اشتراک لفظی و معنوی در این مقام و ذکر
اسامی جماعتی که قایلند که این اشتراک لفظ وجود و موجود میان واجب و
ممکن اشتراک لفظی است.

مطلب اول: در اثبات واجب الوجود بالذات.
مطلب دوم: در اثبات احدیت واجب الوجود بالذات، یعنی نفی ترکیب.
مطلب سوم: در اثبات واحدیت واجب الوجود بالذات، یعنی در نفی شریک بر
سبیل اجمال.

مطلب چهارم: در بیان آنکه صفت عین ذات نمی تواند بود.
مطلب پنجم: در بیان آنکه اشتراک لفظ وجود و موجود میان واجب تعالی و
ممکنات اشتراک لفظی است، نه معنوی.

خاتمه - در بیان احادیثی که شاهدند بر این دو مطلب آخر.
اما مقدمه [در بیان معنی وجود و معنی اشتراک لفظی و معنوی]
بباید دانست که معنی لفظ وجود و موجود بدیهی اند که آن هستی و چیز

هستی و احتیاج به تعریف ندارند، بلکه ممکن نیست تعریف آنها، چنانچه حکما و متکلمین در اوّل کتابهای خود تصریح به آن کرده‌اند و از اوّل اوایل شمرده‌اند. و نیز بیاید دانست: که اشتراک چند چیز در لفظی از الفاظ: یا اشتراک در آن لفظ است تنها. مثل اشتراک لفظ عین میان آفتاب و چشم. این اشتراک لفظی [است] و آن لفظ را مشترک لفظی می‌نامند در این مقام. یا اشتراک آن چند چیز در لفظ تنها نیست، بلکه معنی آن لفظ هم در میان آن چند چیز مشترک است. این اشتراک را اشتراک معنوی می‌نامند، مثل لفظ حیوان که مشترک است میان انسان و فرس و یک معنی است در هر دو.

و نیز باید دانست که لفظ وجود و موجود مشترکند میان واجب تعالی و ممکن، به اشتراک لفظی، و گمان اکثر مردم تا این زمان آن بود که کسی قایل به این نشده است و اگر شده است به واسطه سخافت این مذهب به اعتقاد ایشان نام آن کس در میان علما مشهور نشده است و تشنیعات می‌زده‌اند به آنکه بنای اصول دین و اعتقاد به برهان است نه پیروی مردم مشهور. بنابراین جمعی از بزرگان که صاحب این مذهب بوده‌اند و نام ایشان در خاطر فقیر بود بیان می‌کنیم.

اما معلّم اوّل: در اثولوجیا می‌فرماید که: «والله - تعالی - یُحَدِّثُ اَنْبِیَاءَ الْاَشْیَاءِ وَ صُورَهَا مَعًا»، یعنی الله - تعالی - احداث می‌کند انبیاات اشیاء را که وجودهای ایشان باشد و صور آنها که ماهیات ایشان باشد با هم.

پس معلوم شد که وجودهای اشیاء و ماهیات آنها همه معلول و آفریده حق تعالی‌اند، پس اگر معنی وجود در الله - تعالی - بعینه معنی وجودی باشد که در ممکنات است لازم می‌آید که اوهم آفریده باشد.

و نیز می‌فرماید که: «الوَاحِدُ الْمُحَضُّ هُوَ عَلَّةُ الْاَشْیَاءِ كُلِّهَا، وَ لَیْسَ كَشِیْءٍ مِنَ الْاَشْیَاءِ»، یعنی واحد محض علت جمیع اشیاء است، و نیست مانند چیزی از چیزها. پس می‌باید که وجودش غیر وجود چیزها باشد و الا مانند چیزها خواهد بود.

و معلّم ثانی در فصول مدنیّه به این عبارت بیان کرده‌اند که: «وجوده - تعالی - خارج عن وجود سائر الموجودات و لا یشارک شیئاً منها فی معنی أصلاً، بل إن كانت مشاركة ففی الاسم فقط، لافى المعنى المفهوم من ذلك الاسم». یعنی: وجود الله تعالی وجودی است بیرون از وجود سایر موجودات. یعنی غیر معنی وجود سایر موجودات است و شریک نیست با هیچ یک از ایشان در معنی ای اصلاً. و اگر مشارکت باشد در اسم خواهد بود و بس، نه در معنی که فهمیده می‌شود از آن اسم. و حکیم مسلمة احمد مجریطی تصریح به این کرده، چنین فرموده است که: «وجوده - تعالی - وجود خارج عن وجود سائر الموجودات، لا یشارک شیئاً منها فی معنی أصلاً. بل إن كانت مشاركة ففی الاسم فقط، لافى المعنى المفهوم من ذلك الاسم». و صوفیه - در مقام تنزیه اسم را نیز راه نداده‌اند، و این عبارت ایشان است که: «لا اسم ولا رسم ولا نعت ولا وصف». چه خوب فرموده است در این مقام عارف شبستری:

منزه ذاتش از چند و چه و چون تعالی ذاتّه عما یقولون

و شیخ صدرالدین قونوی در نصوص و در تفسیر سورة الحمد تصریح به این معنی کرده. و عبارت نصوص اینست که: «قولنا فیّه إله وجوداً للتفهیم، لا إله بمعنی الوجود». و بعضی از مشایخ صوفیه تصریح کرده‌اند که وجود عام معلول اوّل است، و این موافق مذهب بعضی از حکماست که وجود را مجعول می‌دانند اوّل و ماهیت را ثانیاً. حکمای هند نیز تصریح به این معنی کرده‌اند و گفته‌اند که: «حق تعالی هست نه به هستی که ممکنات اند».

اما مطلب اوّل [در اثبات واجب الوجود بالذات]

باید دانست که موجود، یعنی مسمی به اسم موجود، منقسم می‌شود به دو قسم، از جهت آن که یا محتاج است به غیر یا محتاج نیست. قسم اوّل را ممکن الوجود بالذات می‌نامیم، و قسم دوم را واجب الوجود بالذات. و آن قسم که

محتاج است به غیر می باید که محتاج به آن قسمی باشد که محتاج نیست به غیر که آن واجب الوجود بالذات است، از جهت آنکه غیر قسم اول منحصر است در قسم دومی که واجب الوجود بالذات است.

و وجود قسم اوّل بین است و محتاج به اثبات نیست، و وجود قسم دوم بین نیست و محتاج است به اثبات، و اثبات وجود او از وجود قسم اوّل می شود که بین است. پس می گوئیم که: هرگاه طبیعت ممکن الوجود، که محتاج است به غیر، موجود باشد واجب الوجودی که محتاجّ الیه اوست می باید که موجود باشد، لیکن طبیعت ممکن الوجود موجود است، پس واجب الوجود بالذات موجود است.

اما مطلب دوم [در اثبات احدیت واجب الوجود بالذات، یعنی نفی ترکیب]
باید دانست که واجب الوجود بالذات نمی تواند که مرکب باشد از اجزاء مطلقاً؛
از جهت آنکه اگر مرکب باشد از اجزاء محتاج خواهد بود به آن اجزاء، به واسطه
آنکه اگر آن اجزاء نباشد او نخواهد بود، و این خلاف فرض است، پس واجب
الوجود بالذات مرکب نباشد.

اما مطلب سوم [در اثبات واحدیت واجب الوجود بالذات، یعنی نفی شریک]
باید دانست که واجب الوجود بالذات نمی تواند بود که دو تا باشد، یا زیاده بر
دوتا، به واسطه آنکه اگر دو تا باشد هر آینه معنی واجب الوجود مشترک خواهد
بود میان هر دو، پس حال خالی از این نیست که این معنی عین ذات هر دو خواهد
بود، یا جزء ذات هر دو، یا عارض ذات هر دو.

و نمی تواند بود که عین ذات هر دو باشد، از جهت آنکه حال از این حالی نیست که چیزی به او ضمّ شده است که دو تا شده یا ضم نشده است. اگر ضم نشده است پس دو تا نخواهد بود، بلکه همان یک معنی خواهد بود، و این خلاف فرض است. و اگر ضمّ شده است پس هر یک از آنها محتاج خواهد بود به آن امر مشترک و به آن چیزی که ضم شده است، پس واجب الوجود بالذات نخواهند

بود، و این خلاف فرض است.

و نمی‌تواند بود که جزء ذات هر دو باشد، از جهت آنکه اگر جزء ذات هر دو باشد هر آینه مرکب خواهد بود از آن اجزاء، پس واجب الوجود نخواهند بود، و این خلاف فرض است.

و نمی‌توانند بود که عارض هر دو باشد، به واسطه اینکه هرگاه آن دو ذات را ملاحظه کنیم بی آن عارض موصوف به وجود و وجوب نخواهند بود، پس در وجوب وجود محتاج خواهند بود به آن امر عارض، پس هیچ یک واجب الوجود بالذات نخواهند بود، بلکه واجب الوجود به آن امر عارض خواهد بود، و این خلاف فرض است. و دیگر آنکه اگر وجوب وجود عارض باشد فاعل آن وجوب وجود: یا ذات واجب الوجود است که معروض آن است، یا غیر ذات واجب الوجود است. اگر ذات واجب الوجود است لازم می‌آید که یک چیز هم قابل باشد و هم فاعل باشد از یک جهت، و این محال است. و اگر غیر ذات واجب الوجود است لازم می‌باید که واجب الوجود بالذات نباشد (بالغیر باشد) و این خلاف فرض است. پس ظاهر شد از آنچه بیان کردیم اینکه واجب الوجود بیش از یکی نتواند بود، و بنابراین تقریر شبهه ابن کمونه متوجه نمی‌گردد.

اما مطلب چهارم [در بیان آنکه صفت عین ذات نمی‌تواند بود]

باید دانست که نمی‌تواند بود که صفت عین ذات باشد به دو دلیل: دلیل اول: دلیل عام که دلیل نفی اتحاد است، خواه اتحاد دو ذات باشد، و خواه اتحاد دو صفت، و خواه اتحاد ذات با صفت. این دلیل مشهور است در میان حکماء، و آن این است که نمی‌تواند بود که دو چیز یکی باشند، به واسطه آنکه یا هر دو موجود هستند، یا یکی موجود است و آن دیگری موجود نیست، یا هیچ کدام موجود نیستند، بلکه ثالثی بهم رسیده است.

اما شق اول که دو موجود باشند اتحاد نخواهد بود، بلکه دو تا خواهند بود، نه

یکی، و این خلاف فرض است.

اما شقّ دوم که یکی موجود باشد و یکی موجود نباشد، باز اتحاد نخواهد بود، از جهت آنکه اتحاد موجود با معدوم معقول نیست.

اما شقّ سوم که هیچ کدام از ایشان موجود نباشد باز اتحاد نخواهد بود، بلکه آن دو تا بر طرف شده‌اند و ثالثی بهم رسیده است، پس اتحاد محال است، و هرگاه اتحاد محال باشد پس صفت عین ذات نمی‌تواند بود.

دلیل دوم: دلیل خاصّ است و آن اینست که صفت چیزی است که در ذات و ماهیت خود محتاج باشد به موصوف و حلول کرده باشد در آن، و ممکن نیست که چیزی که محتاج باشد به چیزی در ذات و ماهیت و حلول کرده باشد در آن چیز عین آن چیز باشد، پس صفت عین ذات موصوف نتواند بود.

اما مطلب پنجم [اشتراک لفظ وجود و موجود در میان واجب و ممکن لفظی است، نه معنوی] باید دانست که اشتراک وجود و موجود، میان واجب و ممکن، اشتراک لفظی است نه معنوی، به واسطه آنکه اگر معنی وجود و موجودی که بدیهی التّصوّر است مشترک باشد میان واجب و ممکن، آن معنی: عین ذات واجب خواهد بود، یا جزء ذات واجب، یا عارض ذات واجب خواهد بود.

پس می‌گوئیم که نمی‌تواند بود که وجودی که بدیهی التّصوّر است و صفت ممکن است و محتاج است به ذات ممکن عین واجب الوجود بالذات باشد.

اما اولاً، به واسطه آنکه این معنی بدیهی است و ذات واجب تعالی بدیهی نیست. اما ثانیاً، به واسطه آنکه صفت است و صفت عین ذات نمی‌تواند بود، چه جای آنکه ذات واجب الوجود باشد. اما ثالثاً، به واسطه آنکه محتاج است و محتاج عین ذات واجب الوجود نمی‌تواند بود.

و دیگر آنکه وجود یا مقتضی عروض است، یا مقتضی لاعروض است که آن قائم به ذات بودن است، یا مقتضی هیچ کدام نیست.

اگر مقتضی عروض است پس در هر جا که یافت شود عارض خواهد بود، پس لازم می آید که ذات الله تعالی عارض باشد، و این محال است.

و اگر مقتضی لاعروض است پس لازم می آید که وجود ممکن نیز قائم به ذات باشد، پس وجود ممکن وجود ممکن نخواهد بود، و این خلاف فرض است.

و اگر مقتضی هیچ کدام نیست پس اقتضای عروض و اقتضای لاعروض سببی می خواهد غیر معنی وجود، پس لازم می آید که واجب تعالی در قایم بودن به ذات محتاج باشد به غیر. و این محال است. پس وجود عین ذات الله تعالی نباشد.

و نمی تواند بود که وجود جزء ذات واجب تعالی باشد، به واسطه آنکه بالزوم این مفاسد لازم می آید که مرکب نیز باشد.

و نمی تواند بود که وجود عارض ذات واجب تعالی باشد به واسطه آنکه فاعل آن وجود یا اینست که ذات واجب الوجود است، یا غیر ذات واجب الوجود است. اگر ذات واجب الوجود است لازم می آید که هم فاعل آن وجود، هم قابل آن وجود باشد، و این محال است. و اگر غیر ذات واجب الوجود است، لازم می آید که واجب الوجود در وجود محتاج باشد به غیر، پس ممکن الوجود خواهد بود، نه واجب الوجود، و این خلاف فرض است.

پس ظاهر شد که معنی وجود مشترک میان واجب و ممکن نتواند بود، پس اشتراک در لفظ وجود خواهد بود، نه در معنی که مفهوم است از او، و از آنچه بیان کردیم ظاهر می شود که الله تعالی صفت ندارد.

اما خاتمه [در بیان احادیثی که شاهدند بر این دو مطلب آخر]

باید دانست که احادیثی که شاهدند بر این دو مطلب بسیارند:

از آن جمله کلام حضرت امیرالمؤمنین صلوات الله و سلامه علیه است، در نهج البلاغه فرموده اند که: «کمال الإخلاص نفی الصفات عنه»، یعنی کمال تنزیه و خالص گردانیدن الله تعالی نفی کردن صفات است از او. دیگر آنکه شیخ ابوجعفر

کلینی در کافی ذکر کرده‌اند که: «کُلُّ موصوف مصنوع و، صانعُ الأشياء غیر موصوف»، یعنی هر چیزی که وصف کرده باشد مصنوع است و صانع چیزها غیر وصف کرده شده است. و دیگر آن دو خطبه که شیخ ابن بابویه در کتاب توحید از حضرت امام علی بن موسی الرضا، علیهما التَّحیة و الثَّناء، نقل کرده.

و بر هر شیعه لازم است که آنها را بهم رسانیده و اعتقاد خود را بر آن نهج درست نماید، بلکه هر شبانروزی ورد خود ساخته بدان مداومت کند.

و آن حضرت در خطبهٔ اوّل فرموده‌اند که: «أَوَّلُ عِبَادَةِ اللَّهِ معرفته، و أصلُ معرفة اللَّهِ توحيدُهُ، و نظامُ توحيد اللَّهِ نفی الصِّفات عنه، بشهادة العقول أنَّ کُلَّ صفة و موصوف مخلوق، و شهادة کُلِّ مخلوق أنَّ له خالقاً ليس بصفة ولا موصوف، و بشهادة کُلِّ صفة و موصوف بالاقتران، و شهادة الاقتران بالحدث، و شهادة الحدث بالامتناع من الأزل الممتنع من الحدث».

یعنی: اوّل بندگی کردن الله تعالی شناخت اوست، و اصل شناخت الله تعالی یکی دانستن است او را، و نظام یکی دانستن الله تعالی نفی کردن صفات است از او، به واسطهٔ گواهی دادن عقلها بر اینکه هر صفتی و موصوفی آفریده شده‌اند، و گواهی دادن هر آفریده بر اینکه از برای او آفریننده است که نه صفت است و نه موصوف، و گواهی دادن هر صفتی است و موصوفی به مقارنت ایشان، و گواهی دادن مقارنت به حدوث، و گواهی دادن حدوث به امتناع از ازلی بودن که ممتنع است از حدوث.

و نیز در این خطبه فرموده‌اند که: «کُلُّ معروف بنفسه مصنوع، و کُلُّ قائم فی ما سواه معلول». یعنی هر چیزی که باین باشد به نفس خود مصنوع است، و چیزی که قائم باشد به غیر معلول است. و نیز در این خطبه فرموده‌اند که: «من وصفه فقد ألحدّ فيه». یعنی کسی که وصف کند الله تعالی را برگشته است از حق. و نیز در این خطبه واقع شده است که: «فکُلُّ ما فی الخلق لا یوجد فی خالقه، و کُلُّ ما یمکن فی ممتنع فی صانعه». یعنی هر چیزی که هست در آفریده یافت نمی‌شود در آفریننده، و چیزی که

ممکن است اینکه یافت شود در آفریده محال است که یافت شود در آفریننده .

و در خطبه دوم فرموده که: «أَوَّلُ الدِّيانَةِ معرفَةُ، وكمالُ المعرفة توحيدُهُ، وكمالُ التَّوْحِيدِ نفْيُ الصفات عنه، بشهادة كُلِّ صفةٍ أَنَّها غيرُ الموصوف، و شهادة الموصوف أَنَّها غيرُ الصِّفةِ». یعنی: اوّل دین داری شناخت الله تعالی است، و کمال شناخت یکی دانستن اوست، و کمال یکی دانستن بر طرف کردن صفات است از او، به واسطه گواهی دادن هر صفتی به اینکه بتحقیق غیر موصوف است، و گواهی دادن موصوف به اینکه بتحقیق غیر صفت است.

و نیز در کتاب توحید از آن حضرت منقول است که فرموده اند: - من شبه الله بخلقه فهو مُشْرِكٌ - یعنی: کسی که مانند گرداند الله تعالی را به خلق او پس شریک قرار داده است از برای الله تعالی.

و نیز در کتاب توحید منقول است از ابی عبد الله - علیه السلام - که فرموده اند: «مَنْ شَبَّهَ اللهَ بخلقه فهو مُشْرِكٌ، إِنَّ اللهَ تبارک و تعالی - لَا يُشَبَّهُ شَيْئاً وَلَا يُشَبَّهُهُ شَيْءٌ، وَكُلُّ مَا وَقَعَ فِي الوَهمِ فهو بخلافه». یعنی: کسی که مانند داند الله تعالی را به خلق او پس او شریک قرار داده است از برای الله تعالی، بتحقیق که الله تعالی مانند نمی باشد چیزی را و مانند نمی باشد چیزی او را، هر چیز که واقع شود در وهم، الله تعالی به خلاف اوست.

و نیز در احادیث واقع شده است که: «مَنْ شَبَّهَ اللهَ بخلقه فقد ألحدَ فيه». یعنی کسی که مانند گرداند الله تعالی را به خلق او پس بتحقیق که برگشته است از حق. پس احادیثی که دالّند بر اثبات صفات از برای الله تعالی، مثل علم و قدرت و سایر صفات، مأوّل اند به تأویلی که حضرت محمد باقر صلوات الله و سلامه علیه کرده اند که: «هل يُسمی عالماً و قادراً إلّا لأنّه و هب العلمَ للعلماء و القدرةَ للقادرين. فكلُّ ما میز تموه بأوها مكم فی أدقّ معاینه فهو مخلوقٌ مصنوعٌ لکم مردودٌ إلیکم. و الباری - تعالی - واهبُ الحیاة و مقدّرُ الموت، و لعلّ النمل الصغار تتوهم أنّ لله - تعالی - زبانتین، کما، لها، فإنّها تتصوّر أنّ عدمهما نقصان لمن لا تکونان له، هكذا

حال العقلاء فیما یصفون الله تعالی».

یعنی: آیا نام برده می‌پود الله - تعالی - عالم و قادر مگر به واسطه آنکه بخشنده است علم را به عالمان و قدرت را به قادران. پس هر چیزی که تمیز دهید شما او را به وهم‌های خود، در دقیق‌ترین معانی او، پس او آفریده و ساخته شماست یا آفریده و ساخته شده است مثل شما - بنابر نسخه «مثلکم» ورد کرده است به شما، و باری تعالی بخشنده حیات و قدرت و تقدیرکننده موت است به شما. و امید است که مورچه کوچک توهم کند به اینکه بتحقیق از برای الله تعالی دو شاخ است همچنانکه از برای اوست، پس بتحقیق که آن مورچه تصوّر می‌کند اینکه نبودن آنها نقصان است از برای کسی که ندارد آنها را. همچنین است حال عاقلان در چیزی که وصف کنند الله تعالی رابه آن چیز.

پس عالم بودن الله تعالی و قادر بودن او به معنی بخشیدن علم است به عالمان و بخشیدن قدرت است به قادران. یا تأویلی دیگر باز ائمه - صلوات الله وسلامه علیهم - کرده‌اند و فرموده‌اند که: «عالم است یعنی جاهل نیست، و قادر است یعنی عاجز نیست» که اثبات صفات کمال را حمل به سلب مقابل آن صفات که طرف نقصان است کرده‌اند. و متقدمین از حکما، کل، این مذهب دارند و می‌گویند، که هر صفت کمالی که نسبت داده‌اند می‌شود به ذات الله تعالی مراد سلب طرف مقابل آن صفت است که آن طرف نقصان است. پس جمیع صفاتی که نسبت داده می‌شود به ذات الله تعالی حتی وجود و وجوب به سلب طرف نقصان راجع می‌شود.

پس اطلاق موجود بر الله تعالی به این معنی است که معدوم نیست، و اطلاق واجب بر او به این معنی است که ممکن نیست، نه به معنی آنکه وجود و وجوب دو امری است عارض ذات الله تعالی و قائم به او تا آنکه ذات الله تعالی به معنی وجود موجود باشد و به معنی وجود واجب، چنانکه در ممکنات است.

سبحان ربّ العزّة عما یصفون، و سلام علی المرسلین، و الحمد لله ربّ العالمین.

(۳)

تهلیلّیه

(در اثبات واجب و توحید)

ملاّ جلال الدین محمد دوانی

بسم الله الرحمن الرحيم

آفتاب جمال قدّم از آن متعالی است که خفافیش ظلمت سرای حدوث، به نظر کلّیل فکر و نظر، مطالعه سُبُحات انوار آن تواند نمود، لاجرم در وصف آن هر معنی که عقل تصوّر نماید و هر صورتی که در خیال درآید کَرَمی السِّهَامِ فی جَنح الظّلام خواهد بود، و در آن مقام که نکته دان «أنا أفصح» ندای «لَا أَحْصِي ثَنَاءً عَلَيْكَ» در دهد، ابجد خوانان مکتب دانش و بینش را مجال سخن چه ماند.

پس الیق آنست که دست تشبّث به اذیال معذرت «مَا عَرَفْنَاكَ حَقَّ مَعْرِفَتِكَ» زده سر عجز به گریبان قصور درکشند، تا از آنجا که کمال رحمت اوست قصور خاک نشینان کوی نیستی را به محض فضل خود تلافی فرماید.

اللهم أنت کما أنت، نحن عاجزون عن درک کمالک، واقفون دون سرادقات جلالک، فاجدنا بجواذب العناية إلیک، و خلّصنا عنّا کی تُثْنی بک علیک، بل تُثْنی أنت علیک، بل تكون أنت أنت، بحقّ عین الأعیان، وإنسان عین الإنسان، محمد و آله و أخوانه من ذوی الأعیان.

اما بعد، در این وقت که نقاش کارخانه تصویر، لوحه سبزنگار بهار بر لوح غبرا کشیده بود، قوای بوقلمون آسای نامیه، لحظه فلحظه رنگی تازه می نمود، و لطف هوا دم از نفس عیسی می زد، و درختان شکوفه دار موسی وارید بیضا می نمودند، و بسیط چمن نشان از سجّاده خضر می داد.

شبی به هنگام آنکه خرگاه کحل فام ظلام را برسم پیش منزل سلطان قمر به صحرای گیتی زدند، و نه طبق گردون نثار مقدم او را از جواهر زواهر نجوم پر

کردند، من در گنجی نشسته در بر اغیار بسته، و دیده اعتبار گشوده بودم، و در بدایع آیات ارضی و سماوی تأمل می نمودم، و چنانچه دأب تیزبینان دیده باز باشد در اثر مؤثر می دیدم، و به نوعی که شیوه چالاکان راه طلب باشد، از صنع به صانع سفر می کردم، و از نقوش مختلفه اکوان اصل کار باز می جستم، خلوت خانه حواس از هرگونه اسباب صور پرداخته در زوایای کمون منزوی بودم، و چون سواد چشم از خود مخفی که ناگاه از مهبّ عنایت بی علّت نسیم الطاف وزیدن گرفت، و مشام جان را به شمامه: «إِنَّ اللَّهَ فِي أَيَّامِ دَهْرِكُمْ نَفَحَاتٍ، أَلَا فَتَعَرَّضُوا لَهَا» معطر گردانید، زبان وقت به فحوای این بیت مترنم شد:

نسیم دوست می یابد چراغم خیال گنج می بندد دماغم
نوعروسان لطایف کلمه توحید، که مخدرات حرم نشین خاندان نبوت اند،
بردیده دل در جلوه گری آمدند، هر لحظه از عشوه دلاویز ایشان صاحب نظران دل
و جان را وجدی حاصل می شد.

و هر لحظه از کووس غمزه های شوق انگیز ایشان دردی کشان خم خانه تجرید
را نشاط دیگر می رسید و هر لمحه از عشوه های دل آویز ایشان صاحب نظران دل
و جان را وجدی از نو حاصل می شد. گاه صورت رقمش ظلمات صفت از آب
حیوان لطایف نشان می داد، و سواد هیئت کتابتش چون سواد خط بتان مهوش
دیده خیال را خاصیت کحل الجواهر می بخشید. و گاهی صوت کلامیش قوت
سامعه را از غایت نشاط، به سماع در می آورد، و گاهی عفايف ملکوتی حقایق
معانیش، که حُورٌ مَقْصُورَاتٌ فِی الْخِیَامِ وصف الحال ایشان است، از تَنَقُّ عِظَمَتِ و
حُجُبِ عِزَّتِ رخ می نمودند، و غوغا در شهرستان دل و جان می انداختند، و در
مقام جلوه گری مضمون این چند بیت می نمودند:

مسائیم کافتاب غلام جمال ماست صدعید نو در ابروی همچون هلال ماست
روشن که می نماید از آئینه سپهر آن آفتاب [نبست] خیال جمال ماست

آن عاشقی که روز و شب اندر خیال ماست او خود نماند آنکه تو بینی خیال ماست
از عشق ما کسی نرزد و آنکه می‌رزد آن کس اهلی زغمزه آفت سگال ماست
دل مجروح کلیم‌وار به مقتضای خرموسی صَبَقاً از جام حقایق سرمست شده. و
طور نمایش اغیار، بر وفق فلما تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا از سطوت انوار قاهره آن
حقایق اندکاکی یافت.

زعاصفات قضا بحر قهر موجی زد نهنگ عشق فرو برد طور و موسی را
خواستم که ثواب معانی چند، که اوّل ظهور ایشان از افق دل این حقیر بوده، به
حکم سلطان وقت و قهرمان زمان، به مدد کلک بیان از حجاب عزّت و کمون، به
سر حدّ ظهور و عیان رساند؛ چه اتفاق انکشاف امثال این حقایق از خصایص
اوقات تواند بود، و به مشاعل نیرات حجج و برهان و قنادیل دلیل و بیان راه به
نهانخانه اسرار نبوّت نتوان برد.

این روشنی زپرتو نور هدایت است دود چراغ مدرسه این نور کی دهد
و شروع در ترصیص این رساله رفت مرتّب بر دو مقام و در هر مقامی دو موقف،
به حمدالله - تعالی - که معارف ذوقیش بر وجهی واقع شد که هوشمندان دانا، که
صرّافان بازار معارفند، اگر به معیار ذوق سلیم بسنجند، به تمام عیاری آن ظاهراً قائل آیند.
و مباحث علمی و رسمی بر نهجی گزارش یافت، که ممارسان صناعات نظری
را، قیاساً مجال جدال نماند، و لیس البیان مثل العیان.

و معنون شد به نام حضرت خسرو رایت، اسکندر حشمت، فریدون بسطت،
انوشیروان معدلت، افلاطون حکمت، آنکه طاق بلند رواق گردون بیت الشرف او
را آستانه‌ایست، و بنای رحب فضای کون و مکان نزد همّت او میهمانخانه‌ای،
صاحب دولتی، که انوار سعادت از نواصی احوال او چون آفتاب عالمتاب ظاهر
است، و آثار نجابت از فحایق اقوال او چون ظواهر مدلولات وضعی الفاظ باهر.
کریم الخلقی که:

اگر دیگران کاصلشان آدمی است همه مردمند، آن همه مردمی است
 پاک سرشتی که در شجره طیبه استعدادش، معنی یَکَادُ زَیْتُهَا یُضِیْءُ وَلَوْکُمْ
 تَمَسَّسَهُ نَارٌ مترائی می شود، بلند همتی که با وجود تهیو اسباب عشق و کامرانی
 صحبت دانایان اهمّ مهمّات خود شناسد، سعادتمندی که با هرگونه عوایق، که از
 توابع سلطنت می باشد، از صحبت درویشان و فیض دل ایشان بهره تمام دارد، آن
 که به دور عدلش فریاد جز از مرغان چمن بر نیاید، و بیداد به غیر از غمزه معشوق
 بر عاشق بیدل ننماید.

وَهُوَ الْخَاقَانُ الْأَعْظَمُ، مُسْتَخْدِمُ سَلَاطِینِ الْعَرَبِ وَالْعَجَمِ، ظِلُّ اللَّهِ الْكَامِلِ وَلُطْفُهُ
 الشَّامِلُ، آيَةُ اللَّهِ الْعُظْمَى وَكَلِمَةُ اللَّهِ الْعُلْيَا، السُّلْطَانُ ابْنُ السُّلْطَانِ ابْنُ السُّلْطَانِ،
 حَبِيبُ الْمِلَّةِ وَالذِّينِ، خَلَدَ اللَّهُ أَنْوَارَ مَعْدِنَتِهِ عَلَى بَسِيطِ الْأَرْضِينَ، وَ أَبَدَ ظِلَالَهُ عَلَى
 مَفَارِقِ الْعَالَمِينَ.

امیدوارم که برکات این معارف، که به نور توفیق رئانی و دقیقه ای مناسب با
 خاک استان درویشان، راه به آن توان یافت، به روزگار حضرت خاقانی که
 کشورستانی برسد، به محمد و آله الوارثین بحاله.

مقام اوّل در مباحث علمی و رسمی

و در و دو موقف است

موقف اوّل در مباحث لغوی

لا - حرف نفی جنس است، به معنای نفی نسبت خبر از ماهیّت وّالّه - فِعال است به معنای مفعول از «آلّه» به معنای «عَبْد»، پس معنای إله معبود باشد، و حینئذ صفت باشد، و آن مذهب امام راغب است. اما نزد صاحب کُشاف آن اسم جنس است، و بدین معنی استدلال کرده به آنکه او موصوف واقع می شود و وصف واقع نمی شود، و إله قَدِیم می گویند و شَیْءٌ إله نمی گویند، و او مبنی است بر فتح؛ زیرا که اسم «لا» نفی جنس است و مفرد است، و سبب بنای او: یا تَضَمَّن معنای «من» است، چه در این قوّت است که ما مِنْ إلهِ إِلَّا الله، یا ترکیب با «لا» و إِلَّا - حرف استثناء است. و الله - مرفوع است به آنکه بدل از اسم «لا» است، و محمول است بر محلّ او که رفع است، چه حمل بر لفظش متعذّر است؛ زیرا که عمل «لا» به واسطه معنی نفی است، و «إِلَّا» معنی نفی را باطل کرده، و خبر «لا» محذوف است که آن ممکن است یا موجود.

و این مقام از مطارح انظار ائمه عربیّت است، چه استشکال می کنند که اگر خبر محذوف «ممکن» است این کلمه دلالت نکند بر وجود الله تعالی، بلکه بر امکان او دلالت کند، پس نصّ در ایمان نباشد، و اگر «موجود» است دلالت بر نفی امکان وجود معبود بر حق غیر از خدا نکند، بلکه دلالت بر نفی وجود ایشان کند، و همچنان کلمه نصّ در ایمان نباشد.

اگر گویی: فایده حذف خبر خود همین است، که ذهن به هر مذهب ممکن رود، پس هم نفی امکان إله بحق غیر از خدا لازم آید، و هم وجود معبود بحق که خداست. جواب: آنست که در صورت حذف، ذهن به هر یک منتقل می شود، و لکن علی

سبیل البدل، و بر هر تقدیری محذوری آتی است.

و بنابر استصحاب این سخن، صاحب کشف و متابعان او بر آن رفته‌اند که در این مقام و امثال آن احتیاج به تقدیر خبر نیست، بلکه «إِلَّا اللَّهُ» مبتدا است و «لا اله» خبر؛ چه اصلش این است که «أَلَلَّهٗ إِلَهٌ أَى: مستحقٌّ للعبادة، «لا» و «إِلَّا» درآوردند از جهت افادت حصر.

و بعضی خواسته‌اند که تأیید سخن قوم کنند اختیار آن کرده‌اند که خبر محذوف موجود است، و مع ذلک دلالت بر نفی امکان معبودان بحق غیر از خدا می‌کند، زیرا که معبود بحق جز واجب الجود نتواند بود، و هر چه موجود نیست واجب الوجود نیست، پس نفی وجود معبود بسزا غیر حق مستلزم نفی امکان است؛ چه اگر معبودی بسزا غیر حق توانستی بود واجب الوجود بودی، و چون واجب الوجود بودی موجود بودی، و ما گفتیم که هیچ معبود بسزا غیر حق موجود نیست.

و این فقیر می‌گوید: که مقصود از کلمه توحید نفی استحقاق عبادت است از غیر خدا، و استحقاق عبادت اگر چه در نفس امر مستلزم وجوب وجود است، لکن نزد کفار مستلزم نیست، چه ایشان عبادت اصنام و اشجار می‌کنند، با آنکه هیچ کس را اعتقاد وجوب وجود آنها نیست، بلکه ایشان را تمائیل انبیا یا کواکب علوی می‌دانند، و عبادت ایشان را سبب تقرّب واجب الوجود می‌دانند.

پس از اعتراف این طائفه به نفی وجود اعتراف به نفی امکان لازم نمی‌آید؛ چه شاید که کسی اعتراف کند که هیچ مستحق عبودیت غیر خدا موجود نیست، لکن ممکن است که چیزی غیر از خدا موجود شود که مستحق عبودیت باشد، پس این کلمه نصّ در ایمان نباشد، با آنکه حضرت رسالت - صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ - و سایر اساطین ملت او به همین کلمه در باب توحید اکتفا نموده‌اند، و این کلمه علم در توحید شده.

و مرا در تأیید سخن قوم به خاطر می‌آید، که چرا نشاید که خبر محذوف «مستحقٌّ للعبادة» باشد و اله به معنی معبود باشد مطلقاً، پس معنی او این باشد، که

هیچ معبود مستحقّ عبادت نیست غیر از خدای تعالی، و در این هنگام این کلمه نصّ باشد در نفی استحقاق عبادت از جمیع ماسوی الله. و مآل معنی بر این تقدیر و توجیهی که صاحب کشف اعتبار کرده یکی است، چه هر تقدیر خلاصه المعنی حصر استحقاق عبادت است در الله تعالی.

اگر گویند: همچنان محذور به طریق دیگر باقی است، چه از این معلوم شد که هیچ معبود بالفعل مستحقّ به عبودیت نیست غیر از خدای؛ زیرا که اتّصاف به عنوان بالفعل می باید، و حینئذ احتمال آن باقی است که چیزی غیر از خدا باشد که معبود کسی نشده باشد و مستحقّ عبادت باشد، پس همچنان کلمه نصّ در نفی استحقاق عبادت از جمیع ماسوی الله نباشد.

جواب گوئیم: که میان ائمه میزان خلاقی است که اتّصاف ذات موضوع به عنوان بالامکان کافی است، یا بالفعل می یابد، تا هرگاه که «کُلُّ أَسْوَدَ كَذَّاءً» گوئیم مطلقاً حکم بر هر چه ممکن الاتّصاف باشد به سواد کرده باشیم، یا هر چه بالفعل متّصف باشد به سواد در احد از منة ثلاثه.

معلم ثانی، شیخ ابونصر فارابی، اختیار اول کرده، و رئیس المتأخرین ابوعلی اختیار ثانی. و جمعی از مصنفان متأخر از ظاهر سخن شیخ این فهمیده اند که اتّصاف بالفعل بحسب نفس الامر می باید، و مدارسی از احکام برین نهاده اند.

ولکین شیخ در کتاب اشارات و شفا، تصریح به خلاف این نموده و اتّصاف را اعمّ از نفس الامری و فرضی گرفته، و عبارتش در اشارات این است که: نَعْنِي بِهِ أَنَّ كُلَّ وَاحِدٍ مِمَّا يُوصَفُ بِ«ج» سَوَاءٌ كَانَ مَوْصُوفاً بِ«ج» فِي الْفَرِضِ الذَّهْنِيِّ أَوْ فِي الْوُجُودِ.

و حینئذ بر فطن لبیب پوشیده نیست که امکان اتّصاف نیز اخذ می باید کرد، چنانچه تصریح به آن کرده، پس فرق میان مذهب شیخ و فارابی، به زیادتی اعتباری است در مذهب شیخ، که با امکان اخذ اتّصاف بالفعل فرضاً کرده و فارابی نکرده.

و ما را در بعضی حواشی اتفاق به تنقیح این مقام و دفع شکوک وارده بر آن

افتاده، و چون مقصود اینجا چیزی دیگر است به ذکر آن اطناب نمی‌رود. و چون این مقدمه مقرر شد، گوئیم که بر هیچ یک از مذهب شیخ و فارابی، سؤالی متوجه نیست، چه این قضیه سالبه است، و سالبه با انتفاء موضوع صادق می‌آید، پس اینجا که نفی استحقاق الوهیت از تمام افراد ممکن الاتصاف به الوهیت، غیر از خدا، صادق است، چه «اله» را فرد ممکن غیر از او نیست. اگر گوئی: سخن در امثال این فن مبنی بر متفاهم عرف است، نه بر تدقیقات فلسفی، و در عرف لغت معنی «لاضارب فی الدار» این است که هیچ ضارب بالفعل به حسب نفس الامر در دار نیست.

جواب گوئیم: أَلَا نَ جِئْتَ بِالْحَقِّ. لکن این کلمه نص است در ایمان، در حق کسی که اعتقاد وجود آلهه بسزا غیر از خدا کرده باشد، چون مشرکان. و اگر کسی اعتقاد امکان وجود ایشان کند، با آنکه قائل به نفی وجود باشد، التزام می‌کنیم که به این کلمه در حق او حکم به ایمان نتوان کرد؛ چه این کلمه رافع همه انواع کفر نیست، بلکه رافع اشتراک در الوهیت است بالفعل، نه بالامکان، چنانچه خود به آن تصریح کرده‌اند، که اگر کسی برای سلب صفتی از صفات کمال از خدای تعالی کافر شود، به این کلمه حکم به اسلام او نکنیم، همچنانکه اگر کسی به سبب انکار رسالت حضرت مصطفی - صلی الله علیه و آله و سلم - کافر شود، به این کلمه مسلمان نشود تا «محمد رسول الله» نگوید. و اگر از برای قدح در احکام دینی کافر شود مسلمان نشود تا زمانی که اذعان به آن حکم نکند.

و آنکه حضرت رسالت پناه - صلی الله علیه و آله و سلم - از کفار به همین کلمه اکتفا نموده بنا بر آنست که کفر ایشان به سبب اشتراک بود، و از اینجا معلوم شد که در مرتبه اول می‌توان که اختیار آن کنند که خبر محذوف موجود است، و به همین طریق رفع شبهه کنند.

و بحث در عربیت لفظ «الله» و اشتقاقش چون مخصوص به این مقام نیست و

میانۀ افاضل مشهور است و همّت متوجّه بعضی حقایق بلند است در آن خوض نمی‌رود، واللّهُ مفیضُ الخیر و الجود.

موقف دوم در مباحث عقلیّه متعلّقه به آن

چون این کلمه عَلم است در باب توحید مناسب آنست که برهانی چند بر این مسأله اقامت رود، و چون هر یک از متکلمان و حکما را در این مسأله مسلکی است خاصّ دلالت بر هر یک ازین دو طریق لایق می‌نماید.

[مسلک اوّل] مسلک متکلمان

متکلمان گویند: چون ممکن را وجود از ذات خود نیست پس هر آینه محتاج باشد به مؤثری، و تأثیر مؤثر در آن شیء یا در حال وجود است یا در حال عدم، و محال است که در حال وجود باشد، زیرا که تحصیل حاصل محال است، پس در حال عدم باشد. پس هر ممکن حادث باشد، زیرا مسبوق است به عدم خود، و چون حادث باشد فاعل مُوجِب نتواند بود، چه اگر مُوجِب باشد تخلف اثر از وی ممکن نباشد، پس مسبوق به عدم نتواند بود، لیکن مجادل را رسد که گوید: شاید که اثر قدیم بالنوع و حادث بالافراد باشد و مؤثر مُوجِب و هر یک از افراد مسبوق به عدم باشد، و تخلف نوع از مؤثر ممکن نباشد پس مختار باشد، پس واجب الوجود مختار باشد،

و این دلیل و امثال این خالی از ضعفی چند نیست. پس الیق آنست که چنین گویند: که اختیار صفت کمال است و انتفاء آن نقصان، و نزد عقل این مقدّمه ظاهر است، پس واجب مختار باشد، چه نقص بر واجب محال است. و حینئذ اگر یکی اراده وجود ممکنی کند آن دگر خالی از آن نیست که اراده عدم آن تواند کرد یا نه. اگر نتواند عجز بر آن یکی لازم آید، چه عدم آن فی حدّ ذاته ممکن است، و مانع از ارادت آن طرف جز اختیار آن دیگر طرف نقیض او را نیست.

و اگر تواند پس تخالف ایشان در اختیار ممکن باشد.

و حینئذ خالی از آن نیست که مراد هر دو حاصل شود، یا مراد هیچ یک حاصل نشود، یا مراد یکی حاصل شود. اول مستلزم اجتماع نقیضن است، و ثانی مستلزم ارتفاع نقیضن با عجز هر دو، و ثالث مستلزم عجز یکی، و امور ثلاثه باطل است. پس تعدّد آلهه مستلزم امکان تخالف است، و امکان تخالف مستلزم احد المُحالات الثلاث، پس ملزوم اول باطل باشد، و این برهان را برهان تمناع خوانند. و آیه... لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا اشاره به این است.

و مرا در این برهان سخنی است؛ زیرا که می توانند اختیار شقّ اول کنند و گویند: لا تُسَلِّمُ که عجز یکجا لازم آید؛ چه عجز عبارت است از عدم قدرت بر چیزی، و استحالة تعلق اراده به چیزی مستلزم انتفای قدرت نیست.

اگر گویی: عجز از اراده لازم می آید، چه این طرف فی حدّ ذاته ممکن است، و فرض آنست که آن یکی اراده آن نمی تواند کرد.

گوئیم: اراده آن طرف ممکن بالذات است، و ممتنع به سبب تعلق اراده آن دیگر به طرف دیگر، و امتناع تعلق اراده به چیزی ممتنع بالغیر مستلزم عجز نیست، چه مُحال است که اراده باری متعلق شود به وجود چیزی به شرط عدم او، و حال آنکه عجز بر او لازم نمی آید.

و می توان که تقریر برهان به طریق دیگر کنند که این خدشه مندفع شود. و آن این است که خالی از آن نیست که در قدرت و اراده یکی از آن دو ضعفی هست یا نیست. اگر هست نقص یکی لازم آید، و اگر نیست و طرفین ممکن هر دو ممکن است پس تواند که اراده یکی متعلق به طرفی شود و از آن دیگری به دیگری. و حینئذ اگر مراد هر دو برآید اجتماع نقیضن، و اگر هیچ یک بر نیاید ارتفاع نقیضان، و اگر یکی بر آید دون الآخر عجز بر یکی که خواست و نشد، یا ترجیح بلامرجح؛ چه مفروض آنست که در قدرت و اراده هیچ یک قصوری نیست.

و این برهان را به طریقی دیگر تقریر می‌کنند. چنین که: چون ایشان هر دو قادرند بر جمیع ممکنات پس اگر اراده یکی طرفی را مانع نشد از تعلق اراده آن دیگر به طرفی دیگر، پس تعلق اراده آن دیگر به آن طرف ممکن باشد، و حینئذ مُحالات ثلاث لازم آید، و اگر مانع شد ترجیح بلامرجح لازم آید، چه اراده یکی اولی نیست به منع اراده آن دیگری از عکس.

و به طریقی دیگر می‌گویند: که خالی از آن نیست که ایشان هر دو قادرند بر جمیع ممکنات یا نه، ثانی باطل است، پس اول متعین باشد، و حینئذ لازم آید که هیچ ممکن موجود نشود؛ چه اگر موجود شود ترجیح بلامرجح لازم آید، یا توارد علتین مستقلّین، یا عجز هر دو.

و بیان ملازمت اخیر آنکه: اگر موجود شود به یکی موجود شود یا به هر دو یا به هر یکی، و بر هر تقدیر مُحالی از آن سه محال لازم آید.

اما بر اول؛ زیرا که نسبت ممکن به هر یک از ایشان، علی السّویه است، پس وجود او به یکی دون آخر ترجیح بلامرجح باشد. و بر تقدیر ثانی: عجز هر دو لازم آید، زیرا که هیچ یک مستقل در ایجاد نباشد. و بر تقدیر ثالث توارد علتین مستقلّین بر معلول شخصی باشد، و تالی باطل است، پس مقدّم باطل باشد.

و مرا در این برهان اشکالی است، زیرا که اولاً اختیار شقّ اول می‌کنیم و می‌گوئیم: لائسّم که نسبت هر ممکن به هر یکی از ایشان علی السّویه است؛ چرا شاید که بعضی را بالماهیه نسبتی مخصوص باشد به یکی و بعضی دیگر را به دیگری. و ثانیاً، اختیار شقّ ثانی می‌کنیم و می‌گوئیم: لائسّم که عجز یکی لازم می‌آید و عجز عدم قدرت است، و چرا شاید که هر یکی قادر باشند بر آنکه استقلالاً ایجاد کنند، لکن اراده ایشان به ایجاد بالاشتراک شود.

و این سخن را بر بعضی از اقران خود عرض کردم و ایشان فرمودند که این سخن گاهی تمام شود، که تعلق قدرت با اراده قابل شدّت و ضعف باشد، و ظاهراً

نیست، و این نظری است دقیق، لکن محال است، زیرا که قدرت تأثیر بر وفق اراده می‌کند، و چون اراده متعلق به ایجاد بالاشتراک شده تأثیر قدرت نیز به همان نهج خواهد بود. و اسنم ضرق آنست که بعد از اثبات واجب به دلیل عقلی، اثبات توحید و غیر آن از صفات به دلیلی نقلی کنند، چه ثبوت شرع و نبوت موقوف بر توحید نیست، و لکن در اینکه دلیل نقلی مفید یقین است سخنی هست.

و ما این براهین را در بعضی از رسائل بسط داده‌ایم، و چون خاطر اینجا متوجه به چیز دیگری است به همین قدر اکتفا رفت. و التوفیق من الله العلیم الحکیم.

مسلك دوم مسلك حکمای مشائین

که مدار مطالب ایشان بر براهین عقلی است، و مقدم ایشان ارسطو است و شیخ مدون قواعد، چنانچه حال مشهور است شیخ ابوعلی سینا را گویند. بنابر اصول فلسفه اولی مقرر است که وجوب وجود عین واجب است، پس اگر واجب الوجود متعدد باشد وجوب، حقیقت مشترکه ایشان باشد، و حینئذ امتیاز هر یکی از آن دیگر به تعین باشد، و تعین، خواه ثبوتی و خواه عدمی، اتصاف ماهیت به او واجب نخواهد بود؛ چه اگر واجب بودی هر جا که وجوب یافت شدی تعین یافت شدی، پس تعدد نبودی. و هو خلف، مع أنه المطلوب، پس ممکن باشد.

و حینئذ علت او یا ماهیت است یا امری خارج، نمی‌تواند بود که ماهیت باشد، زیرا که اگر ماهیت باشد هر جا که ماهیت یافت شود آن تعین یافت شود، پس واجب یکی باشد، و هو خلف مع أنه المطلوب، و اگر امری خارج است لازم آید که واجب محتاج باشد بغير در تعین و احتیاج منافی وجوب است.

و بر این اعتراض کرده‌اند که: احتیاج در وجود منافی وجوب است نه احتیاج در چیز دیگر، و احتیاج در تعین مستلزم احتیاج در وجود نیست.

و جواب گفته‌اند: که احتیاج در تعین مستلزم احتیاج در وجود است، زیرا که وجود عارض ماهیت نمی‌شود الا بعد از تعین، چه عروض وجود ماهیت را در

مرتبه اطلاق معقول نیست، پس هرگاه که ماهیت را تعین زاید باشد عروض وجود او را موقوف باشد بر تعین. و شریف علامه سرّه در حواشی شرح حکمة العین امر به تأمل فرموده در این مقدمه، چه مبرهن نیست و بدیهی نیست.

و بر فطن لبیب پشیده نماند که ایشان در بحث هیولی و صورت گفته‌اند: که تشخص هر یک از هیولی و صورت به آن دیگر است، چه هیولی علت فاعلی تشخص صورت است، و صورت علت فاعلی تشخص هیولی. پس اگر افتقار در تشخص مستلزم افتقار در وجود بودی لازم آمدی که هر یک علت وجود آن دیگری بودی، هیولی قابل وجود صورت و صورت فاعل وجود هیولی، و این باطل است. پس معلوم شد که بر اصول حکمای مشائین، تشخص سابق بر وجود نیست، و احتیاج در تشخص مستلزم احتیاج در وجود نیست، لیکن این مبحث فی حدّ ذاته نقش نفس است، و تنقیح آن مزید بسطی می‌طلبد.

و در برهان مذکور خللی دیگر است؛ زیرا که بعد از مساعدت بر آنکه وجوب وجود عین واجب است، چرا نباید که وجوبات متعدّد باشد، و اطلاق وجوب بر هر یکی از ایشان بر سبیل تشکیک یا اشتراک لفظی باشد، پس وجوبات متخالفه بذواتها باشند و هر یک عین واجبی.

اگر گوئی: وجوب معنی واحد است، پس چون وجوب عین ماهیت باشد اگر واجب متعدّد باشد در ماهیت وجوب شریک باشند و هر یک را ممیزی باید و نَسُوْقُ الْكَلَامِ إِلَى الْآخِرِ.

گوییم: که چرا نباید که حال وجوب، چون حال وجود باشد، به نسبت با وجود خاصّ واجبی، و وجودات خاصّه ممکنه که ایشان ماهیات متخالفه‌اند بذواتها بر مذهب ایشان، چه وجودات خاصّه نزد ایشان بسیط است و ترکیب در ایشان نیست اگر چه لفظ وجود مقول است بر همه بر سبیل تشکیک. و حاصل کلام آنکه می‌تواند بود که ماهیات متخالفه باشند که وجوب بر هر یک مقول شود یا به

تشکیک یا به اشتراک لفظی، و هر یک وجوبی خاص باشند متمیز از غیر بذات خود. و به طریق مفصل تر از این گوییم: این که گفته اند که وجوب عین واجب است مراد مفهوم کلی وجوب است یا افراد او، بطلان اوّل ظاهر است، و بر تقدیر ثانی چرا نشاید که وجوب را افراد متکثره مختلفه الحقایق باشد هر یک عین واجبی، واللّٰه اعلم. مسلک سوم مسلک عظمای حکماست که ایشان را به عرف زمان اشراقیان می گویند.

و مدار مطالب ایشان بر ذوق سلیم و اشراقات حدسی است، و مقدّم ایشان، چنانچه مشهور است، افلاطون است، و شیخ مدوّن قواعد ایشان حکیم الهی شیخ شهاب الدّین مقتول است. و چون این فن از حکمت، بنابر علوّ رتبت آن، دوحه ادراکش دست برد دانشمند نمایان روزگار نشده، و گنج نشینان زوایای مدارس از اشراق لمعات انوار این آفتاب سپهر کمال بی نصیب اند، و سالکان منهج طلب را در این عصر از ساحت مقاصد آن خبری نیست، و درد ست ایشان از جواهر حقایق آن گهری نه، لابدّ چندی از امّهات مطالب ایشان که بیان این مطلب مبتنی بر آنست بیان کنیم، بتوفیق الله تعالی.

اولاً، بیاید دانست که همچنان که اختلاف به حقیقت می باشد، چون اختلاف انسان و فرس، به عدد نیز می باشد، چون اختلاف زید و عمرو، و اختلاف به کمال و نقص نیز می باشد در ذات شیء بی انضمام امری خارج به آن حقیقت، بلکه برای کمال در نفس حقیقت و نقصان آن با قطع نظر از امور زایده و آنچه مشائیان گویند که: ماهیّت و اجزای آن قابل شدّت و ضعف نیست، با آنکه دلیلش تمام نیست، منتقص می شود به زیادتی مقدار بر مقدار، چه زاید غیر از مقدار چیزی نیست و همچنین ناقص.

و ثانیاً، نموده می شود که عقل در اوّل نظر تقسیم اشیاء به نور و ظلمت می کند، و مراد به نور اینجا آنست که پیدا به خود باشد و دگرها به او پیدا، خواه محتاج به غیر باشد و خواه نباشد.

پس حاصل معنی نور این است، که پیدائی او به خود باشد، یعنی پیدایی زاید بر حقیقت او نباشد، و تصوّر او بدیهی است، و تعریف از برای تنبیه است. و مراد به ظلمت اینجا عدم النور است مطلقاً، و تقابل میانه او و نور تقابل سلب و ایجاب است. و چون این مقدمه مقرر شد گوییم: که غواسق بر زخیّه را، یعنی اجسام را، امری چند لازم است که مشخص ایشان است، مثل اشکال و نهایات که به آنها از یکدیگر ممتاز می شوند. و شک نیست که علت این امور نفس ماهیّت جسمی نیست، و إلّا اختلافات نبود، چه ماهیّت در همه امور یکی است، و نه لازم ماهیّت، چه همه در آن شریکند.

و نمی توان که علت هر یک از این امور هویت آن شخص باشد، چه هویت او به واسطه اینهاست، پس اگر اینها به سبب هویت او باشند دور لازم آید.

و نمی تواند بود که اختصاص هر جسمی به شکلی و هیأتی به سبب جسمی دیگر باشد، چه حدس صائب حاکم است به آنکه جسمی علت هویت جسمی دیگر نیست، و دیگر آنکه اجسام متناهی است، پس دور لازم می آید.

و نمی تواند بود که به واسطه هیولی باشد یا صورت؛ چه اینها بر اصول اشراقیان موجود نیستند، و بر تقدیر وجود ایشان هیولی در عناصر مشترک است بشخصه و صورت بنوعه، پس مخصّص هیولی نمی تواند بود، و نوع صورت جسمی هم نتواند بود. و سخن در اشخاص صورت جسمیّه همان سخن در اشخاص اجسام است، که سبب اختصاص هر یک به آن اشکال و هیئت چیست، و هكذا إلى الآخر.

و نمی تواند که عرضی باشد قائم به او یا به غیر، از برای لزوم دور یا تسلسل، پس ثابت باشد که مخصّص هر جسمی به هیأتی نه جسم است و نه عارض او و نه اجزاء او بهر تقدیر.

پس امری خواهد بود نه جسم و نه جسمانی، بلکه نور مجرد، و این نور مجرد

مفتقر به غیر نیست، پس واجب الوجود ثابت باشد، و اگر مفتقر باشد هر آینه مفتقر به برزخ نخواهد بود، چه اخس علت اشرف نتواند بود، بلکه به نور دیگر اشرف و انور از او مفتقر خواهد بود، و تسلسل باطل است.

پس منتهی شود به نوری که مفتقر به غیر نباشد و اشرف از او نباشد، که او نورالانوار است و نور اعظم و نور قیوم و نور محیط و نور اعلیٰ و نور قهار. و او غنی مطلق است، و غیر او همه به او مفتقر، چه هر چه غیر اوست پرتوی است از نور او، یا پرتوی از پرتو نور او، و هلم جرأ، و هر چه اقرب به او باشد مشرق تر، چنانچه در نور محسوس قابلی که اقرب است به نیر نورانی تر است، پس مراتب موجودات که شعاعات آفتاب نورالانوار است بحسب قرب و بعد به او متفاوت است، در کمال اشراق، و نیران، و نقصان تا به غایتی می رسد که مرتبه اجسام است که در غایت کثافت است، و شعاع نورالانوار از آن مرتبه ابعد نمی رود.

و چون اثبات واجب الوجود به این طریق نمودند در بیان وحدانیت گویند: که نور مطلقاً، خواه آنچه قائم به غواسق جسمی است و خواه آنچه قائم به ذات خود است، یک حقیقت است، و از این جهت است که تمام انوار واجب التعظیم اند، به حسب نوامیس الهی، و از اینجاست که در نوامیس قدیمه اجسام مستنیره قبله بوده است.

و آنچه مشائیان گویند: که حقیقت واحده نتوان بود که بعضی افرادش عرضی باشد و بعضی جوهری، زیرا که اگر آن حقیقت مقتضی غناست از محل همه افرادش مستغنی باشند، و اگر مقتضی افتقار همه مفتقر باشند.

در جواب گوییم: که لائسلم که طبیعت مقتضی غنا است یا افتقار، بلکه طبیعت مقتضی هیچ یک از آن دو نیست، و مراتب مختلفه آن در کمال و نقصان تقاضای افتقار و عدم افتقار آن می کند، و غایت نقصانش آنکه عرضی باشد به غیر. و به این ظاهر شد دفع آنچه گویند که چگونه بعضی افراد حقیقت واحده علت باشد و بعضی معلول. و این مقدمه که انوار حقایق مختلفه نیستند حدسی است، و نزد

اریاب ذوق سلیم و حدس صائب ظاهر است.

و بر این تنبیهی کرده‌اند و گفته‌اند: که اگر انوار حقایق مختلفه بودند، مرکب بودند از ما به الاشتراک و ما به الامتیاز، زیرا که مطلق نور، بدیهی التصور و اظهر اشیاست و مشترک است میان انوار و زاید بر حقیقت ایشان نیست.

اما اشتراک ظاهر است، اما زائد نیست، زیرا که مراد به نور چیزی است که ظاهر به ذات خود باشد، و ظهور زاید بر ذات او نباشد، پس ظاهر از نور کنه ذات او باشد، و مُحال است که نور مرکب باشد، چه کنه او همان است که به ذات خود ظاهر است، و بدیهیات بسیط‌اند، چه اگر مرکب بودندی احتیاج به ترتیب اجزای ایشان در معرفت کنه ایشان بودی.

(طریق اشراقی در توحید باری تعالی)

چون این مقدمه تمهید یافت که اختلاف میان انوار بالنوع نیست، بلکه کمال و نقصان در نفس حقیقت ایشان است با اتحاد حقیقت، گوئیم که نمی‌تواند بود که نور غنی مطلق متعدّد باشد؛ چه اگر متعدّد باشد تمایز ایشان به سبب حقیقت و لوازم آن نتواند بود، زیرا که مشترک است میانه ایشان، چنانچه گذشت، و به عوارض نتواند بود؛ زیرا که سبب اختصاص هر یکی به عارضی، یا حقیقت ایشان باشد، یا هویت، یا امری خارج. اول باطل است، زیرا که حقیقت هر دو یکی است. و ثانی ظاهر البطلان است، چه تحصیل هویت به آن عارض است. و ثالث نیز باطل؛ زیرا که ایشان در این هنگام در تحصیل هویت مفتقر به غیر باشند، پس غنی مطلق نباشند، و تمایز به کمال و نقصان نتواند بود؛ زیرا که مفروض آنست که هر دو نور غنی مطلق اند، و حینئذ ناقص غنی مطلق نباشد، چه هر چه ناقص است بالذات مفتقر است به کمال.

وهمانا تدقیق فروشان جدال گویند: که چرا شاید که نور ناقص را آن کمال ممکن نباشد، پس او را افتقار به کمال نباشد، چه افتقار در امر ممکن تواند بود.

وَلَّانَ سَلْمُنَا که افتقار به کمال دارد، چرا نشاید که نور ناقص، اگر چه مفتقر است به کمال، مفتقر به نور کامل در ذات خود نباشد، به این معنی که پرتو نور کامل نباشد. گوییم: که به اتفاق کافّه عقلا از متکلمان و مشائیان و غیرهم، نقص بر واجب الوجود محال است، چه نقص مستلزم امکان است، و بدیهت عقل حاکم است به آنکه هر که او را در وجود که منبع کمالات است افتقار به غیر نباشد در توابع آن مفتقر به غیر نخواهد بود، و این دعوی مخصوص اشراقیان نیست.

طریقی دیگر در توحید [باری سبحانه]

شک نیست که اینکه همه چیزها محتاج باشند به چیزی اکمل است آن چیز را از آنکه بعضی چیزها به آن محتاج نباشد، پس اگر دو نور غنی باشند هیچ یک غنی نباشد، زیرا که هر یک را صفت اکمل فوت شده باشد، که احتیاج جمیع چیزهاست به او، و هر چیزی را که نقصانی باشد به وجهی از وجوه البته ممکن است و محتاج، پس هر دو ممکن و محتاج باشند. این است خلاصه آنچه در کتب ایشان است با تنقیح و زیادتی در بعضی مواضع و تتمیم بعض مقدمات که ناظر به دستیاری ذوق سلیم و طول ممارست قواعد ایشان در تواند یافت. اکنون نوبت آن رسید که طرفی از حقائق بلند بیان کرده شود بتوفیق الله عز و جلّ.

مقام دوم

در کشف بعضی حقایق شهودی

[مباحث] آنها از اطوار دانش بود و اینها انوار بینش است و شتآن مابینهما
تَرْقَ إِلَى وادی الْعَقِيقِ بِذِي اللَّوَى وَدَع عَنْكَ ذِكْرَ الرَّبِّعِ مِنْ أَيْمَنِ الْجَمْرِ
وَذَرْ كُلَّ قَوْلٍ غَيْرِ هَذَا قَائِلُهُ هُوَ الصَّالِحُ الْأَصْلِيُّ وَالْآخِرُ الصَّدِيقُ
و در این مقام نیز دو موقف است:

موقف اول در بیان حقائق متعلقه به معنی آن

بدان که توحید را سه مرتبه است.

مرتبه اول توحید افعال که تمام افعال فعل حق بیند، و این اول درجات سالکان منهج
حقیقت است. و از ثمرات و نتایج این مرتبه توکل حقیقی است، که دیده ترقب و
ترهب از وسائط بگیرند و برسبب گمارند، و هر چه واقع شود از او بینند، و
تفاصيل اکوان را مجاری احکام مؤثر حقیقی شناسند. و آنچه ابو عثمان مغربی
گفته: مَا الْإِنْسَانُ إِلَّا قَوْلٌ وَأَشْبَاحٌ يَجْرِي فِيهَا أَحْكَامُ الْمَقَادِيرِ، اشارت به اینست
و لیکن در این مقام نکته ای هست بغایت دقیق، که افعال تماماً اگر چه راجع به
مؤثر حقیقی است و غیر او را در ایجاد آن هیچ مدخلی نیست، لکن گاه به اعتبار
تعلق به وسائط صوری صفت قبح پیدا می کند، و به اعتبار انتساب به فاعل در
غایت حسن و کمال است، چه هر چه هست به اعتبار آنکه اثری از آثار الهی است
گرد نقص به ساحت آن نمی رسد و در غایت حسن و جمال است، اما نسبت با
بعضی وسائط صوری صفت نقصان پیدا می کند.

و آنچه بعضی از ائمه سلف - رحمهم الله - گفته اند: که ذات فعل به قدرت «الله»
است و وصف طاعت و معصیت از عید، مبدأ این سخن تواند بود، و قصوری اگر
هست از جانب عبارت است یا از تحریفات نقله. و متفطن لبیب باید که در سخن
تعمق نماید تا از صدا، صوت اصلی باز یابد، چه اکثر اصول ملل و مذاهب مختلفه
مبدأ آن یک سخن است.

هر کس به زبانی سخن عشق تو گوید عاشق به سرود غم و مطرب به ترانه

و تمام توضیح کلام در این مقام آنست که بعضی ائمه اساطین کشف و تحقیق فرموده اند که: «همچنانکه ذوات را به سبب تعلق اوصاف به ایشان احکام پیدا می شود که به آن متصف می گردند؛ چنانکه ذات به سبب تعلق علم عالم می شود. صفات را نیز به سبب تعلق و انتساب به ذوات احکام پیدا می شود، چنانچه علم به سبب تعلق و انتساب به ذات قدیم قدیم می گردد، و به تعلق حادث حادث، چون این مقدمه معلوم شد گوییم: هر فعلی را دو اعتبار است: اعتبار انتساب به ذات مؤثر حقیقی، و به این اعتبار شأنی از شؤون اوست، که مقتضی جنبش حسن او و کمال و تمامی مجالی جمل اوست، و از این جهت حسن محض است، و دیگر انتساب او به مظاهر و مناسبت او ب شؤون آن مظهر بخصوصه و عدم مناسبت، و به این اعتبار گاه حسن است و گاه قبیح، پس قبح بعضی افعال عبارت است از عدم مناسبت آن با خصوص مظهری، پس یک فعل از نسبت به مؤثر حقیقی نور حسن و هستی گرفت، و از نسبت به مظهر رنگ ذم و قبح.

و اگر ناظر بصیر به دیده تحقیق در این مقدمات تحدق نماید و غبار مصطنحات جعلی از پیش روی فطرت اصلی بنشاند همان او را بسی معارف بلند و لطائف ارجمند که از نظر نظائر به برقع عزت و حجاب عظمت محتجب است رخ نماید. از آن جمله آنچه حکما گفته اند: که وجود خیر محض است و شر از عدم است. و دیگر سر تکلیف شرعی و ترتیب مدح و ذم و ثواب و عقاب بر افعال، و عدم منافات آن با مذهب تحقیق، و سر کسب اشعری، که اینها بر متحذقان صناعت نظر پوشیده است.

و معنی: مَا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنْ اللَّهِ وَمَا أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنْ نَفْسِكَ. به فحوای قُلْ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ در تعانق آید، و سر «الرَّضَ بِمَا قَضَىٰ» ب مؤذای إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِذْ ذِی الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ. توافق نماید و معلوم شود با آنکه همه افعال فعل خدا است قبح و ذم عائد به او

نیست، و با آنکه فاعل همه اوست کمالات همه اشیاء به او عائد است، و از نقائص آن بکلی منزّه است.

ای عربده نرگس مست همه خوش وی شعبده زلف چو شست همه خوش
ای هر چه کنی زیبای تا سر همه خوب وی سر تا پای هر چه هست همه خوش

مرتبۀ دوم توحید صفات و او آنست که تمام صفات را صفات حق ببیند، چنانچه علم را علم حق ببیند و قدرت را قدرت او، و همچنین سایر صفات. و در این مقام سالک از صفات به صفات پناه برد، چنانکه در مرتبۀ اول از افعال به افعال، و این مرتبۀ از مرتبۀ اولی اعلی است، چه صفات مبادی افعالند، پس توحید صفات مستلزم توحید افعال است.

و در این مقام مثل همان نکته که در مرتبۀ اول گفتیم هست؛ چه صفات با سرها به اعتبار انتساب به آن ذات در غایت شرف و کمال است، و به اعتبار انتساب به مظاهر صفت قبح بهمان معنی که گفتیم پیدا می‌کند.

پس هر صفت کمال که در عقل درآید راجع به ذات احدیت می‌شود، و او اعلی از آن است به مراتب غیر متناهی، و هر نقصان که متصور می‌شود از او مسلوب است، و ساحت عزت او از آن متباعد به ابعاد غیر متناهی.

در تو حیرانم و اوصاف و معانی که تورا است و اندر آن کس که ترا ببیند و حیران تونیست
مرتبۀ سوم، توحید ذات است که بجز یک ذات نبیند و همه کثرات در وحدت حقیقی او متلاشی ببیند، نه وحدتی که مقابل کثرت است، که آن ظلی از اظلال اوست، و نه وحدتی که ساری در عدد است، که آن مرتبه‌ای از مراتب تنزلات جمال اوست، بل وحدتی که اگر شمع جمال بر افروزد صدمات سبحاتش نمایش تعینات را پروانه وار بسوزد.

عالم همه از شعله انوار بسوزد گر لمعه‌ای از نور رخس جلوه نماید
و این مرتبه احدیت جمعی است، که هر چند کثرات به تطورات گوناگون برآید وحدت حقیقی او از محو ضلالت و کمال استغناء بیرون نیاید. بلکه چندانکه

امواج کثرات مترائیه متراکم گردد ظهور قهرمان استغنائی او بیشتر شود، [و] چندانکه اضداد به تخالف و تعاند برخیزند مصالح مملکت او انتظام بیشتر گیرد. و در این اطوار از توحید احتیاج به نفی و اسقاط نیست، و در این مرتبه از وصول حاجت به فنا نه بلکه فنا و نفی و اسقاط نیز محاط این وحدتند، و هر چه به وجهی از وجوه متعلق اشارتی یا محاط عبارتی گردد، خواه به طریق سلب چیزی از او و اسقاط، و خواه به طریق اثبات چیزی مراورا، از عالم کثرت است.

و این وحدت مرتبه غیب الغیب است، که از جهات اشارت حسی و وهمی و عقلی متعالی است، و امتداد موهوم اشاره، به ساحت کبریای او نمی‌رسد.

و چندان که تیزبینان بلند رتبت به نردبان اطوار مدارج سیر برآیند، و دیده بر فرق سر نهند، بر جمال با کمالش محیط نگردند، لیکن از برای ضیق مجال الفاظ وسعه حیطه معانی اشارتی به آن می‌کنند به لفظ موجود و حق و نظائر آن، و ساحت عزّ او از آن منزّه است، که در حیطه عبارت و اشارت درآید.

و آنچه گفته‌اند: که التَّوْحِيدُ إِسْقَاطُ الْإِضَافَاتِ، مراد به اسقاط آنست که با او چیزی دیگر به هیچ وجه از وجوه اعتبار و ملاحظه نکنند، نه به طریق سلب و نه به طریق ایجاب، حتّی که اسقاط را هم ملاحظه نکنند، لاسلباً و لا ایجاباً، بلکه وحدت صرف و اطلاق محض بینند، و او را چنانچه هست باز گذارند، و عقل و وهم را مجال تصرف در آن ندهند.

زروی خوب تو مشاطه دست باز کشید که شرم داشت که خورشید را بیاراید
چه حق توحید او همان است که خود بخودی خود می‌کند بی واسطه نعت و وصف و صوت و حرف و عبارت و اشارت.

مَا وَحَدَ الْوَاحِدُ مِنْ وَاحِدٍ إِذْ كُلُّ مَنْ وَحَدَهُ جَاحِدٌ
تَوْحِيدُهُ إِيَّاهُ تَوْحِيدُهُ وَنَعْتُ مَنْ يَنْعَتُهُ لَاحِدٌ

این است شمه‌ای از احوال مراتب ثلاث توحید و در استعاذه نبوی، ص، که
أَعُوذُ بِعَفْوِكَ مِنْ عِقَابِكَ، أَعُوذُ بِرِضَاكَ مِنْ سَخَطِكَ؛ أَعُوذُ بِكَ مِنْكَ؛ لَا أَحْصِي ثَنَاءً

علیک؛ أنت کما أثبتت علی نفسک. اشارت به این مراتب است علی الترتیب. چون این معلوم شد واقف حقایق شناس را پوشیده نباشد که کلمه طیبه «لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ» اشارت به هر سه مراتب توحید است، چه افعال و اوصاف و ذات بحقیقت، مخصوص إله است، پس حصر ألوهیت در حق مستلزم انحصار فعل و وصف و ذات باشد در او. و از لطائف نکات این کلمه آنست، که حذف خبر «لا»، بنابر اصول علمای معانی بیان، برای آنست تا ذهن به هر مذهب ممکن منتقل شود، پس انحصار هر مفهوم در حضرت حق لازم آید؛ چه چون هستی منحصر است در او توابع هستی نیز هم او را خواهد بود.

دانه هستی چه بود زان او آن که باشد ثمرات کمال
و در آنکه تعبیر از ذات احدیت به لفظ «اللَّهُ» کرده شده، نه به سایر اسامی و صفات، چند نکته می نماید:

اولاً، آنکه باقی اسماء هم اسم ذاتند به اعتبار شأنی از شوون و صفتی از صفات. «و «اللَّهُ» عَلَمٌ ذات است من حیث هی بی ملاحظه هیچ وصف از اوصاف، و لهذا به احاطه جمعیت مستحقّ جمیع صفات کمال است، به خلاف دیگر اسماء که محیط بر مقابلات خود نیستند. و در این مقام، که مقصود توحید صرف است، مناسب لفظ «اللَّهُ» است که دلالت بر ذات من حیث هی می کند. و دیگر، آنکه چون این لفظ احاطه اجمالی بر جمیع اسماء و صفات که اصول اکوان و حقایق اند دارد، در این مقام مناسب است إشعار بر آنکه تنوعات کثرت سطوت وحدت حقیقی را کاسر نیست، و محو ضت اطلاق او را منافی نه.

دیگر، آنکه همچنان که این کلمه طیبه اصل ایمان است و باقی ارکان به منزله تفصیل آن، لفظ «اللَّهُ» نیز اصل جمیع اسماء است و أمّ القری است، پس مناسب آن نمود که در اصل، اصل ایراد کنند. و چون طرفی از حقایق معنوی نموده شد، شروع در بعضی از لطایف لفظی آن رود، وَمَا النَّصْرُ إِلَّا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ.

موقف دوم در لطایف متعلق به الفاظ

بدان که حروف را سه مرتبه است:

مرتبه اول: آنست که در نفس متکلم اند، که متکلم، اولاً، تخیل آنها کرده، و بعد از آن متوجه ایجاد آنها به تحریک آلات و تقطیع اصوات بر وجه مخصوص می‌شود، و این مرتبه شبیه به انطواء حقایق به حسب وجود علمی است در ذات اقدس، و حروف را در این مرتبه حروف عالیه و حروف فکریه می‌گویند، و کُنَّا حُرُوفاً عَالِیَّاتٍ لَمْ تُقَلَّ اِشَارَتٌ به مرتبت علمی است از ظهور حقایق.

مرتبه دوم: آنست که در صورت صوتی و کلامی بر مشعر سمع جلوه می‌کند، و حروف را در این مرتبه حروف وسطی می‌گویند.

مرتبه سوم: آنست که در هیئت رقمی کتابی بر دیده اولی الایدی و الأبصار ظاهر می‌شود، و آن را به این اعتبار حروف سافله می‌گویند.

و حروف را روحی و قلبی و جسدی است، روحش مرتبه عددی، قلبش صورت کلامی، و جسدش صورت کتبی.

(۱) چون این مقدمه تمهید یافت، نموده می‌شود که از لطائف نکات که در این کلمه کریمه ظاهر است آنست که مدار ترکیب او بر سه حرف «ا، ل، ه» است.

و الف، در مرتبه سفلی که حروف را به این اعتبار حروف سفلی می‌گویند، اعنی محلّ رقمی، عبارت است از اول تعینات، چه او خطی است مرتسم از تکرّر نقطه، و ترائی او در حدود مختلفه مساحت لوحی، و باقی حروف از او حاصل می‌شود. و لام، اشارت است بر وجود منبسط بر اعیان، چه صورت رقمی او مشتمل است بر قائمه‌ای که آن الف است، و ذیلی که آن نون است، پس الفی است منبسط بر نون متصل به او.

و «ها»، اشارت است به تمام دائره کون، پس در این کلمه اشارت به وحدت حقیقی و اصول مراتب تنزلات اوست؛ چه مشتمل است بر اول مراتب ظهوری

حقّ، که «الف» است، و بر وجود منبسط بر اکوان که «لام» است، و بر تمام دائرة کون که «ها» است، و نقطه بر وجه سریان و تکرّر ظهوری در همه متحقق، همچنانکه وحدت حقیقی بی شائبه حلول و اتحاد در همه ظاهر.

(۲) دیگر از لطایف نکات این کلمه: آنست که در او به غیر حروف اسم «الله» هیچ دیگر نیست، چه ماده ترکیب او، چنانچه گفتیم، الف است و لام و ها. و در این مقام اشارت است به اینکه همچنانکه در دلالت جعلی وضعی تفاصیل لفظ «الله» است، که دلالت بر توحید می کند بی مدخلیت غیری، در دلالت عقلی حقیقی نیز تفاصیل مراتب تنزل وحدت حقیقی است، که دلالت بر توحید می کند بی شوب مداخلت غیری.

چون دهان دلبران در هست و نیست خود به بود خود گواهی می دهد و به وسیله این نکته دقیقی که ظاهراً إلى الغایة در شبکه خاطر دیگری نیامده، عارف نکته دان بسی از امّهات حکم و معارف اقتناص تواند نمود، از آن جمله آنکه اکوان با سرها به منزلت کلمه توحید است، چه تطوّرات وحدت حقیقی و تفاصیل مراتب ظهوری اوست که دلالت بر احدیّت جمعی می کند، پس تمام عالم کلمه توحید است صادر از حق، وَفِيهِ أَسْرٌ أُخْرٌ لَا أَبْوَحُ بِهَا.

تلقین درس اهل نظر یک اشارت است گفتم کنایتی و مکرّر نمی کنم (۳) نکته دیگر از لطایف رقمی این کلمه آنست که تمام حروف او در هیأت کتبی بر وضع استقامت است و ارتفاع، إلا «ه» که در دو موضع از آن واقع است و «لام» که قائمه اش مرتفع است و ذیلش مستدیر.

در ضمن این نکته سرّی هست، چه اصل خطوط به حسب نظر اوّل دو است، یکی مستقیم و دیگری مستدیر، و باقی اقسام خطوط منحنیه، از یکی از این دو مأخوذ است یا هر دو، و به طریق ترکیب یا تحلیل، و عندالتحقیق اصل خطوط خط مستقیم است، و مستدیر از او مأخوذ است. پس الف در محلی دیگر کتبی اشارت به مرتبه احدیّت است، و «ها» اشارت به مرتبه تفرقه است، و در این کلمه بدایت و نهایت سیر ظهوری و شعوری مندرج است با وسط سیر شعوری، چه الف اشارت به مرتبه

جمعیت است، و «ه» اشارت به تفرقه محض، و «لام» اشارت به جمع میان هر دو. و اوّل مراتب سیر شعوری تفرقه محض است، و وسط جمع میان هر دو، و نهایت جمعیت و احدیت، چه جمعیت احدی، چنانچه از پیش به آن اشارتی رفت، موقف سالک نتواند بود، بلی مقبل ساعی.

(۴) نکته دیگر: عارف حقایق بین داند، که مدار عالم کون و فساد، اعنی عالم امکان، چه مراد به کون و فساد نه استحالت است تا مخصوص عناصر باشد، چنانکه عرف مشائیان است، بل ایجاد و اعدام بر اسمی قابض و باسط است؛ چه ایجاد مقتضی ظهور سلطان بسط است و اعدام فرمان قهرمان قبض، و تمامت مناهج احکام الهی از تفصیل این دو منهج کلی است، و شک نیست که نمود امکان است که سبب افتقار به کلمه توحید می شود، و نمود امکان از مقتضیات بسط است، از این جهت است که تمام حروف او از این قبیل است که تلفظ به آن به بسط حنک و شفتین بی قبض عضلات حاصل می شود.

(۵) نکته دیگر: بر واقفان رموز آیات و بینات حرفی پوشیده نیست، که «الف» که در مجلی صوتی اشارت به ذات احدیت است در تمام اجزای این کلمه هست و در بعضی ظاهر است و مسمی است، و در بعضی به طریق بینات مدمج و مکنون؛ چه گفتیم اجزای او الف است و لام و ها، و الف در هر سه هست، و در اینجا با ترتیب نکته ثانیه، نکته دان را تلویح است بر آنکه هستی و نمودنیا همه یا ذات احدیت است یا اسماء او.

(۶) نکته دیگر: بر محاسبان دیوان هوشمندی پوشیده نیست، که مراتب عددی حروف این کلمه منحصر است در واحد و خمسه و ثلاثون. و واحد، چنانچه سابقاً اشارت به آن رفته، اوّل تنزلات وحدت حقیقی اطلاقی است، چه وحدت حقیقی اطلاقی از سموت نظر وجهاتش متعالی است، و خطوط ادراک به سطح ذات او نمی رسد، بلکه نهایت منفذ سهام نظر اذیال ملابس صفات و تنزلات او تواند بود، و در موقف توحید ذات ایمانی به این معنی رفت. و این سخن در غایت ظهور است، چه وحدت محض بر صرافت اطلاقی منافی ثنویت

و دویی به جمیع اعتبار است، و شکی نیست که شعور و ادراک و اشارت مقتضی تعدّد و ثنویت است، و لو بالا اعتبار.

و هر چه تعبیر از این مرتبه به آن کنند ضربی از تنبیه نفس باشد بر توجّه آن ساحت، نه آنکه آن اشارت فی الواقع احاطه آن مرتبه کرده باشد، چه هرگز به آن مرتبه نتوان رسید، و هر چند بیشتر روند میان سالک و آن مرتبه ابعاد باقی باشد. پس روشن شد که واحد عددی که مرتبه الف است، اول مراتب تنزّلات وحدت حقیقی است، و نسبت سریان او با اعداد در غایت مناسبت با سریان و ظهور وحدت حقیقی است در کثرات.

و از این جهت است که گفته‌اند: که الف اشارت به ذات احدیت است، و خمسة نهایت کثرت است، و ابعاد از او از محیط وحدت نیست. چنانچه در محلّ خود مقرر داشته‌اند، چه کمال و تمامی هر عددی آنست که هر چه در او مدّج است از نسبت به طریق تفصیل ظاهر شود. مثلاً، کمال «سه» که مخرج ثلث است ثلاثة که امثال ده است، که در او ثلث سه که یکی است و سه مثل او که تسعة است ظاهر شده به صورت تمامی. و کمال «دو» پنج است، چه دو مخرج نصف است و ضعف یک، و در پنج نصف دو که یکی است و ضعف او که چهار است بتمام ظاهر است.

و چون دو بدایت کثرت است، خمسة که کمال اوست نهایت کثرت باشد و نیز از او کمتر و بیشتر به وحدت حقیقی اطلاقی اقرب است، زیرا که به تسعة دائرة هر مرتبه تمام می‌شود، چه بعد از آن عشرة است که مبدأ مرتبه عشرات است و بعد از او واحد جزو وحدت حقیقی اطلاقی چیزی نیست، پس خمسة ابعاد اعداد باشد از وحدت حقیقی اطلاقی، چنانکه در محلّ خود بیان کرده‌اند.

و از منبّهات است بر این معنی: آنکه تمام اطراف بر عدد خمس واقع‌اند، چنانکه عدد حواس که نهایت سیر ظهوری وجود و بدایت سیر شعوری اوست پنج است، و عدد اجسام پنج است، فلکیات و چهار عنصر، و زمان پنج است فصول اربعة و آن سیّال که راسم امتداد موهوم است که تقدیر حرکات به او

می‌کنند، و اطراف و جوارح انسان که طرف نشأت کونی است پنج است، سر و دو دست و دو پای، و طرف دست اصابع خمسة است. و اسلام که طرف مرتبه شعوری است پنج است، و عدد اکوان سفلی پنج است، چهار عنصر و مرتبه امتزاجی، و کم مثلها. و خواص این عدد بسیار است، چنانچه ائمه کشف در محل خود به افاده آن التفات فرموده‌اند، و عدد ثلاثون اول اعداد افراد عقود عشرات است، و نسبت او به عشرة نسبت ثلاثة است به واحد.

چون این مقدمه تمهید یافت گوئیم: که در این کلمه رتبت احصائی اشارت است به بدایت و نهایت سیر ظهوری و شعوری و به سر منزل و محیط سیر شعوری نیز، چه واحد مبدأ سیر ظهوری است، و خمسة که نهایت کثرت است منتهای آن سیر، و هم او مبدأ سیر شعوری و واحد منتهای آن.

و عدد ثلاثون، که کثرت است و بعد از وحدت شعوری، اشارت به محط راحل سالک صاحب مقام است؛ چه عارف، بعد از وصول به وحدت برای تکمیل ناقصان و استوار بر عرش تمکین، سیر منعکس به سرحد کثرت می‌نماید.

و چون حصول اثر و ظهور کثرت بی تثلیث صورت نبندد، چه لابد است از فاعل و قابل و نسبت ازدواجی میانه ایشان، و سالک را از برای انتظام طرف صورت به حکم قهرمان اسم ظاهر، بعد از عروج به وحدت حقیقی رجوع به عالم کثرت که عالم افعال است می‌باید نمود.

این آن سرکوی بود که اول زانجا به همه جهان سفرکرد

پس ثلاثین اشارت به این مرتبه باشد، و وجه مناسبت بغایت ظاهر است؛ چه این عدد کثرتی است در مرتبت ثلاثة بعد از وحدت شعوری، چنانچه این مرتبه شعور به وحدت حقیقی ذاتی.

كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ. مِنْهُ بَدْءٌ وَإِلَيْهِ يَعُودُ كُلُّ شَيْءٍ، وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِالصَّوَابِ
اللَّهُمَّ أَرِنَا الْحَقَّ حَقًّا وَارْزُقْنَا اتِّبَاعَهُ وَارِنَا الْبَاطِلَ بَاطِلًا وَارْزُقْنَا اجْتِنَابَهُ.

(۴)
رساله
جام گیتی نما
تالیف

قاضی کمال الدین میر حسین میبدی

بسم الله الرحمن الرحمی

سپاس حکیمی را که افکار حکما و انظار علما در معرفتِ گُنه او متحیر و پریشانند، و درود بر کاملان، خاصه حضرت مصطفی و آل و اصحاب او که غایت ایجاد عالم ایشانند.

اما بعد، معروض اربابِ آلباب آنکه تمییز نوع انسان از سایر انواع حیوان به فضیلت تعقل است، و هر چند کسی در تعقل اتم و اقوی است مرتبه او در انسانیت ارفع و اعلی است. و کمال تعقل انسانی آنست که مرآت نفس او مرتسم شود به صور حقایق و احوال اشیاء، از واجب الوجود، و عقول و نفوس، و هیولی و صور جسمیه و نوعیه، و افلاک و کواکب، و عناصر بسیطه، و مرکبات ناقصه و تامه که معدن و نبات و حیوان است، بتخصیص انسان که آخر مراتب وجود است. و نفس ناطقه به واسطه این ارتسام عالمی عقل شود که مشابه به عالم عینی بود. بنابراین معنی، قلم خجسته رقم، نقاب خفا از چهره حقایق به مداد توفیقِ الهی برداشت، و این مختصر مسمی به جام گیتی نما بر وفق مشرب متأخرین حکما بر صحایف ظهور نگاشت.

و مقصود آنست که در بعضی اوقات سبب تذکار فقیر باشد، در مجلس عالیحضرت، شاه زاده عدالت پناه، آئینه صور الطافِ الهی، نقاوة عناصر و افلاک، خلاصه ارباب ادراک، حامی ارباب هدایت، ما حی اسباب غوایت، مفتاح کنوز توفیق، مصباح رموز تحقیق، معدّل نهار عدالت، محدّد جهات ابالت، متمّم خلق احسان، مقوم نوع انسان، ملاذ علمای

امصار، معاذ حکمای اعصار، جامع حدودِ الهی، مانع رسومِ تباهی، گوهر دُرجِ حشمت، اختر بُرجِ حکمت، مرآت نفوسِ فلکی، مشکاتِ عقولِ ملکی، شعر:

سِرَاجٌ لَأَنْوَارِ الْعَدَالَةِ مَشْرِقٌ وَ قَاسِمٌ فَيُضِلُّ الْحَقَّ بَيْنَ الْخَلَائِقِ
لَهُ عِلْمٌ تُوحِيدٌ وَ فِطْرَةٌ حَكِيمَةٌ وَ مَشْرَبٌ تَحْقِيقٌ وَ كَشْفُ الْحَقَائِقِ
نُورُ اللَّهِ - تَعَالَى - قَلْبُهُ بِأَنْوَارِ الْمَعَارِفِ، وَ أَفَاضَ عَلَى نَفْسِهِ الْقُدْسِيَّةِ الْعَوَارِفِ،
امید که به عینِ عنایتِ ملحوظِ نظرِ کیمیا اثر شود. وَ التَّوَكُّلُ عَلَى اللَّهِ الْأَحَدِ الصَّمَدِ.
وَ این رساله مشتمل است بر فاتحه و سی مقصد و خاتمه.

فاتحه [اقسام موجودات]

موجود یا به ذاتِ خود موجود است، و او را واجب الوجود گویند، یا ذاتِ او نه مقتضی وجود است و نه مقتضی عدم، و او را ممکن الوجود خوانند.

و ممکن الوجود بر دو قسم است: جوهر که محتاج نیست به موضوع، و عرض که محتاج است به موضوع.

و جوهر بر دو قسم است: مجرد و مادی، و جوهر مجرد یا عقل است، که علاقه او به اجسام منحصراًست در تأثیر، و یا نفس است که اکثر علاقه او به اجسام تدبیر و تصرف است، و گاه تأثیر هم کند، مثل چشم زخم.

و جوهر مادی هیولی است، و صورت، و جسم طبیعی. و هیولی محلّ است، و صورت حال، و جسم طبیعی مرکّب است از این دو، چنانچه سریر مرکّب است از خشب و هیئت مخصوصه.

پس اصول موجودات هفت باشد: واجب الوجود، و عقل، و نفس، و هیولی، و صورت، و جسم طبیعی، و عرض.

مقصد اول [صفات واجب و صفات ممکن]

کنه واجب الوجود را نمی توان دانست، و وجود و تشخّص و وحدت و سایر صفاتِ او عینِ ذاتِ اوست، یعنی مترتّب می شود بر مجرد ذاتِ او آنچه مترتّب

می شود بر ذات ممکن با صفت.

و واجب الوجود در هستی مانند ضوء است در روشنی. و چنانچه ضوء به ذات خود مضمیء است واجب الوجود عین وجود است و به ذات خود موجود است. و ممکن الوجود در هستی مانند زمین است در روشنی. و چنانچه نسبت زمین به روشنی و تاریکی یکسان است و روشنی او از غیر اوست نسبت ممکن الوجود به وجود و عدم یکسان است، و وجود او از غیر اوست.

مقصد دوم [علم حصولی و علم حضوری]

علم بردو قسم است: حصولی و آن به حصول صورت معلوم است در عالم، و حضوری و آن به حضور معلوم است نزد عالم، مثل علم ما به نفس ما و به صفات قائمه به نفس ما. و چون صفات حق - تعالی - عین ذات اوست پس علم او حضوری باشد.

و شیخ رئیس ابوعلی سینا در این مسأله مخالف قوم است و می گوید: علم حق - تعالی - به ذات خود حضوری است و به سایر اشیاء حصولی، و این سخن منافی قاعده مقررۀ قوم است که: «فاعل هر شیء قابل آن شیء نمی تواند بود».

مقصد سوم [خدا عالم است به کلیات و جزئیات]

مشهور است که حکما می گویند که خدا عالم است به کلیات و جزئیات بر وجه کلی، و مراد آنست که علم کامل او زمانی نیست و در شأن او ماضی و حال و استقبال تصوّر نمی توان کرد، و امتداد زمانی با حوادث که مقارن اجزای اوست به یک دفعه نزد او حاضر است، و همه نسبت با او متساویند، به خلاف علم ناقص ما که زمانی است، و بعضی حوادث نسبت به علم زمانی ماضی است، و بعضی حاضر، و بعضی مستقبل.

و برای توضیح این معنی زمان را مثل ریسمانی فرض باید کرد که هر جزو از آن ریسمان به رنگی باشد. اکنون اگر انسان، به نظر کامل، مشاهده آن ریسمان کند

همه را به یک نظر ببیند، اگر موری متحرک به نظر قاصر آن را مشاهده کند هر دم رنگی ظاهر گردد و رنگی غائب شود.

مقصد چهارم [فعل حق تعالی و خیرات و شروراً]

فعل حق نزد حکما بر وفق ارادت و عنایت اوست، اگر خواهد کند و اگر نخواهد نکند، و لیکن فعل خمیر لازم ذات اوست، چنانچه علم و سایر صفات کمال لازم ذات اوست. و مقدم شرطیۀ اولی در این صورت واجب التحقق است. و مقدم شرطیۀ ثانیه ممتنع التحقق، و اطلاق ایجاب بر ذات خدای تعالی به این اعتبار می کنند. و او خیر محض است، و اگر شرّی قلیل در موجودی متحقق شود به واسطه آنست که شرّی قلیل در آن موجود لازم خیر کثیر است، و ترک خیر کثیر برای شرّ قلیل منافی حکمت است.

مقصد پنجم [عقول مجرّد و نفوس افلاک]

همه اشیاء پرتو هستی حقّ اند، و عقل اوّل را بی واسطه ابداع فرموده، و به واسطه عقل اوّل عقل ثانی و فلک اطلس و نفس او را، و به واسطه عقل ثانی عقل ثالث و فلک ثوابت و نفس او را. و براین منوال ایجاد عقول و نفوس شده، تا عقول عشره و افلاک تسعه و نفوس فلکیّه پیدا گشته.

و اشراقیان منع حصر عقول در ده کرده اند و می گویند: عدد از حدّ احصاء متجاوز است، و به زعم حکما فلک اطلس عرش است، و فلک ثوابت کرسی، و عقول و نفوس فلکیّه ملائکه علوی. و موجود شدن مجردی از مجردی مثل روشن شدن چراغی است از چراغی.

و از عقل عاشر که او را عقل فعال گویند و جبرئیل نزد حکما عبارت از اوست، هیولای عناصر و صور و اعراض و نفوس عنصریّه صادر شده است.

و اشراقیان گویند: هر نوع ربّی دارد از جنس عقول، و آن را ربّ النّوع خوانند، و طباع نام نیز گویند، و مثّل افلاطونی این عقول است، و این مثّل غیر مثّل معلّفه

است که اشراقیان و صوفیه در اثبات آن متفق‌اند. و اشراقیان آن را اقلیم ثامن و عالم آشباح گویند، و صوفیه آن را عالم مثال، و ارض حقیقت، و خیال منفصل خوانند.

مقصد ششم [کمال عقل و سر حرکت فلک]

عقل را جمیع کمالات ممکنه حاصل است، و فلک را هیچ کمال ممکن در حیز قوت نیست الا اوضاع مختلفه، و او تشبه به عقل می‌کند و می‌خواهد که اوضاع مختلفه غیر متناهی از قوت به فعل آورد، و آن به یک دفعه میسر نیست، پس به تدریج به واسطه حرکت به فعل آورد.

و اشراقیان برآنند که حرکت فلک رقصی است که به واسطه بوارق قدسیه و شوارق انسیه از او صدور می‌یابد، و مبدأ اشراق انوار بر هر فلک رب النوع اوست، و فلک به واسطه هر اشراق مستعد حرکتی است و به واسطه هر حرکتی مستعد اشراقی.

مقصد هفتم [نفس للکی و نفس انسانی]

نفس ناطقه دو قسم است، اول نفس فلکیه، و بعضی گویند هر یک از کواکب سیاره مانند دل است، و افلاک جزئیّه او مانند سائر اعضاء، و نفس فلکیّه اول متعلق است به کوکب، و به واسطه کوکب به افلاک جزئیّه، پس نفوس فلکیّه نه باشد به عدد افلاک.

و ابوعلی گوید: هر فلک را نفسی است، و هر کوکب را هم نفسی است که محرک اوست به حرکت وضعیه، پس نفوس فلکیّه به عدد افلاک و کواکب باشند. ثانی نفس انسانیّه، که مشارّ الیه به «أنا» اوست، و نزد افلاطون ازلی ابدی است، و نزد ارسطو حادث ابدی است، و بعد از خراب بدن باقی است، و او به مثابه لبّ است، و بدن به منزله قشر.

و اشراقیان گویند: نفس ناطقه مخصوص به انسان نیست و حیوانات دگر را هم هست، بلکه نباتات هم از ادراک خالی نیستند، و لهذا اگر در سمت حرکت نبات در وقت نمو مانعی پیدا شود، آن نبات قبل از وصول به آن مانع منحرف می‌گردد،

و سمتی دیگر تعیین می‌کند.

مقصد هشتم [هیولی و صورت]

هیولای هر فلکی مغایر هیولای فلک دیگر است، و مغایر هیولای عناصر است، اما هیولای عناصر یکی است. و صورت به دو قسم است: صورت جسمیه که هیولی با او جسم مطلق است، و صورت نوعیه که جسم مطلق است با او نوعی از انواع جسم مطلق است، و نسبت هیولی با صورت جسمیه چون نسبت نفس انسانی است به هیئت صوتیه، و صوت به منزله جسم مطلق است، و نسبت جسم مطلق به صورت نوعیه چون نسبت صوت است به هیئت حرفیه، و حروف به مثابه انواع جسم‌اند.

و اشراقیان نفی آن هیولی می‌کنند، و جسم مطلق را هیولی می‌خوانند، و به صورت نوعیه جوهریه قائل نیستند و می‌گویند: تنوع جسم مطلق از اعراض اوست.

مقصد نهم [جسم بسیط و جسم مرکب]

جسم دو قسم است: بسیط و مرکب، و هر جسم را مکانی و شکلی طبیعی هست، و شکل طبیعی بسائط کروی است، و جسم بسیط افلاک است و کواکب و عناصر. و افلاک کلیه نه‌اند: فلک الافلاک که او را فلک اطلس و فلک اعظم گویند، پس فلک ثوابت، پس فلک زحل، پس فلک مشتری، پس فلک مریخ، پس فلک شمس، پس فلک زهره، پس فلک عطارد، پس فلک قمر. و در تحت او کره آتش است، پس کره هوا، پس کره آب، پس کره خاک، و همه مماس یکدیگرند، بدین هیئت: واللّٰهُ اعْلَمُ.

مقصد دهم [فلک الافلاک و فلک البروج]

فلک الافلاک کره‌ای است متوازی السطحین که مرکز او مرکز عالم است و هیچ کوکب در او نیست، و فلک البروج مثل اوست، و جمیع ثوابت در او مرکوزند، و آنچه مرصود شده هزار و بیست و پنج است. و منطقه فلک الافلاک که معدّل النهار

است و منطقه فلک البروج که دائرة البروج است به دو نقطه متقابل تقاطع کرده‌اند: یکی را نقطه اعتدال ربیعی گویند و یکی را نقطه اعتدال خریفی. و غایت بُعد دائرة البروج از معدّل النهار در جانب شمال مسمّی به نقطه انقلاب صیفی است، و در جانب جنوب به نقطه انقلاب شتوی، و به این چهار نقطه دائرة البروج به چهار ربع منقسم می‌شود.

و مدّت قطع آفتاب هر ربعی را فصلی است از فصول اربعه مشهوره، در اکثر معموره دو ربع متلاصق را به چهار نقطه دیگر به شش بخش متساوی قسمت کنند، و شش دائرة عظیمه متقاطعها بر قطبین دائرة البروج فرض کنند که چهار از آن به این چهار نقطه گذرد و یکی به نقطه اعتدال و یکی به نقطه انقلاب، و فلک بر این شش دائرة به دوازده بروج مقسوم شود.

و دائرة البروج هم به دوازده قوس قسمت یابد، و ایشان را هم بروج خوانند، و هر برجی سی درجه باشد از سیصد و شصت درجه منطقه، و همین فلک را به بیست و هشت بخش متساوی قسمت کنند و آن منازل قمر است، و هر برجی دو منزل و ثلث منزل باشد.

و اسامی بروج و منازل به اعتبار کویکی چند است که در وقت قسمت مسامت بروج و منازل بوده‌اند و اکنون به واسطه حرکت فلک البروج آن مسامته تغییر یافته، و دور نیست که احکام نجومی هم به واسطه این تغییر متغیر شده باشد، و الله اعلم.

مقصد یازدهم [فلک آفتاب]

فلک آفتاب کره‌ای است متوازی السطحین که مرکز او مرکز عالم است، و او را فلک ممثّل خوانند، و در ثخن ممثّل کره‌ای است متوازی السطحین که مرکز او غیر مرکز عالم است، و او را فلک خارج مرکز گویند، و سطح محدّب ممثّل مماسّ محدّب اوست به نقطه اوج، و مقعر ممثّل مماسّ مقعر اوست به نقطه حضیض. و چون خارج مرکز را از ممثّل جدا کنیم دو کره مختلف الثخن بماند: یکی حاوی خارج مرکز و یکی محویّ او، و اوّل را متمّم حاوی گویند و ثانی را متمّم

محوى خوانند و رقت حاوی از جانب اوج است، و غلظت او از جانب حضيض، و رقت و غلظت محوى به عكس است.

و آفتاب کره‌ای است مصمت مرکوز در خارج مرکز و سطح او مماس سطحین خارج مرکز است به دو نقطه، بدین هیئت: واللہ أعلم بالصواب.

مقصد دوازدهم [فلک زهره و مریخ و مشتری و زحل]

فلک زهره و مریخ و مشتری و زحل مانند فلک آفتاب‌اند، لیکن آنچه در فلک آفتاب خارج مرکز نام دارد اینجا به حامل مسمی است، و به جای جرم آفتاب فلکی است که او را تدویر گویند. و این کواکب اربعه مرکوزند در فلک تدویر، و سطح ایشان مماس سطح تدویر است به یک نقطه، بدین هیئت: واللہ أعلم.

مقصد چهاردهم [فلک عطارد]

فلک عطارد مشتمل است بر ممثل و در ثخن ممثل فلکی است خارج مرکز و او را مدیر خوانند، و محدب او مماس محدب ممثل است به نقطه‌ای که او را اوج ممثل و اوج مدیر خوانند، و مقعر او مماس مقعر ممثل است به نقطه‌ای که او را حضيض ممثل و حضيض مدیر گویند، و در ثخن مدیر حامل است و محدب او مماس محدب مدیر است به نقطه‌ای که او را اوج مدیر و اوج حامل گویند، و مقعر او مماس مقعر مدیر است، به نقطه‌ای که او را حضيض مدیر گویند و حضيض حامل نیز گویند، و عطارد را دو اوج و دو حضيض و چهار متمم باشد بدین هیئت واللہ أعلم.

مقصد پانزدهم [مجموع افلاک بیست و پنج است]

از سخنان سابق ظاهر شد که مجموع افلاک بیست و پنج است: فلک اعظم، و فلک البروج، و دو فلک آفتاب ممثل و خارج مرکز، و دوازده فلک زهره و مریخ و مشتری و زحل، به اعتبار ممثل و حامل و تدویر، و پنج فلک قمر ممثل و مائل و حامل و تدویر و فلک کلی، و چهار فلک عطارد ممثل و مدیر و حامل و تدویر، و در تحفه شاهی اثبات افلاک دیگر شده، و این مختصر سعت بیان آن ندارد.

مقصد شانزدهم [مقدار دور افلاک]

آنچه در تمام دور از مشرق به مغرب حرکت کند بر خلاف توالی بروج فلک اعظم است و مدیر عطارد و جوزهر و مائل قمر، و آنچه در تمام دور از مغرب به مشرق حرکت کند باقی افلاک اند که محیط ارض اند، و آنچه در قطعه علیا از مشرق به مغرب حرکت کند و در قطعه سفلی به عکس تدویر قمر است، و آنچه به عکس این حرکت کند تدویر خمسة متحرکه.

و فلک اعظم در قریب شبانروزی یک دور کند، و نفس او محرک جمیع افلاک است که در جوف اوست. به این حرکت سریعه.

و فلک ثوابت به نزد بطلمیوس به سی و شش هزار سال دوره کند و نزد ابن اعلم و خواجه نصیرالدین طوسی به بیست و پنج هزار سال و دویست سال، و نزد محیی الدین مغربی به بیست و سه هزار سال و صد و شصت و هفت سال و زحل به سی سال دور کند، و مشتری به دوازده سال، و مریخ به یک سال و ده ماه و نیم، و آفتاب و زهره و عطارد به یک سال از روی تقریب و ماه به بیست و هفت روز و ثلثی.

مقصد هفدهم [حجم سیارات و فواصل افلاک]

زمین سی و نه مثل و ربع قمر است، و بیست و دو هزار مثل عطارد است. و سی و شش مثل زهره است؛ و ششصد و شصت و شش مثل و ربع و ثمن زمین است، و مریخ مثل و نصف زمین است، و مشتری هشتاد و دو مثل و ربع زمین است، و زحل هفتاد و هفت مثل زمین است. و از مرکز زمین تا محدب کره آتش چهل و دو هزار و هفصد و نه فرسخ است و تا محدب فلک ثوابت بیست و پنج هزار هزار و چهارصد و دوازده هزار و هشتصد و نود و نه فرسخ است.

مقصد هیجدهم [جهت و زمان و طبیعت افلاک]

جهت حقیقی دو است: فوق و تحت، و هر دو به فلک اعظم محدود می شوند، فوق به محیط او و تحت به مرکز او، بنابراین او را محدّد جهات گویند.

و زمان مقدار حرکت اوست. و جمیع افلاک شفاف‌اند و حاجب ابصار نمی‌گردند و نه خفیف‌اند و نه ثقیل، چه خفت میل به محیط است، و ثقل میل به مرکز، و نه سردند و نه گرم، و نه ترند و نه خشک، و نمو و ذبول و شهوت و غضب ندارند، و قابل کون و فساد نیستند، و همیشه متحرک‌اند به استداره.

و حرکت ایشان ارادی است، و حی ناطق‌اند، چه گذشت که نفس ناطقه مجرده دارند، و ایشان را قوه متخیله هست که به آن ادراک جزئیات جسمانی می‌کنند، و قوه متخیله را هم ایشان نفس منطبعه خوانند.

مقصد نوزدهم [نور کواکب]

نور کواکب ذاتی است، الا جرم ماه که تیره است، و نور او از آفتاب است، و در وقت اجتماع روی تاریک ماه مواجه ما است، و روی روشن او مواجه آفتاب. و دائرة ضوء که فاصل است میان روشن و تارک منطبق است بر دائرة رؤیت که فاصل است میان مرئی و غیر مرئی، و چون از هم گذشتند این دو دائرة متقاطع گردند و هلال پیدا شود. و به قدر انفراج دائرتین روشنی می‌افزاید تا وقت مقابله که باز دائرتین مذکورتین متطابق بشوند و بدر مرئی شود، و بر آن منوال که نور افزون می‌شود نقصان می‌پذیرد تا باز تطابق دائرتین تحقق یافت و محاق شد و در وقت اجتماع اگر ماه حائل شود میان بصر و آفتاب چنان نماید که آفتاب پی نور شده، و آن کسوف است، و در وقت استقبال اگر زمین حایل شود میان ماه و آفتاب ماه بی نور گردد، و آن خسوف است.

مقصد بیستم [عناصر چهارگانه]

عناصر چهارند: خفیف مطلق حارّ یابس که آتش است، و خفیف مضاف حارّ رطب که هوا است، و ثقیل مضاف بارد رطب آب است، و ثقیل مطلق بارد یابس که خاک است. و سطح محدّب هوا و مقعر آتش بر کرویت حقیقیّه باقی‌اند. و باقی اگر چه به واسطه تأثیر امور خارجه کروی حقیقی نیستند اما کروی

حسی اند، چه نسبت ارتفاع اعظم جبال به قطر زمین چون نسبت سبع عرض شعیر است به ذراعی که بیست و چهار اصبع باشد، و آب بر هیئت کره ای است مجوف که ربعی از آن قطع شده و از خاک مملو گشته بر وجهی که مجموع آب و زمین یک کره است، و این ربع را ربع مسکون خواند، و جبال و بحار و انهار در این ربع بسیارند.

و هر عنصر به مجاور خود منقلب می گردد، و اهل اکسیر به قرع و انبیق خاک را آب می کنند، و آب به جوشانیدن هوامی شود، و هوا در کوره آهنگران آتش می شود، و آتش در کوره مذکوره باز هوا می شود و هوا به سبب مجاورت طاس سرد آب می شود و آب مرمر می شود، و الله اعلم.

مقصد بیست و یکم [حرکت آفتاب]

آفتاب بر سمت منطقه البروج حرکت می کند و جمیع نقاط که بر منطقه البروج فرض کنیم به حرکت فلک اعظم متحرکند، و هر یک احداث دایره در وهم می کنند. و ایشان را مدارات یومیّه گویند، و افق که دایره ای است فاصل میان مرئی و غیر مرئی از فلک تنصیف مدارات یومیّه می کند در خط استوا که دایره ای است بر روی زمین مسامت معادل النهار.

پس شب و روز آنجا در جمیع سال برابر باشد، اما در مواضع شمالیه قطع مدارات شمالیه بر وجهی کند که آنچه فوق افق است اعظم باشد از آنچه تحت افق است، و قطع مدارات جنوبیه به عکس این، پس از اول جدی تا اول سرطان روز درازتر می شود و شب کوتاه تر، و از اول سرطان تا اول جدی به عکس، و در اول حمل و اول میزان شب و روز برابر باشند، والله اعلم.

مقصد بیست و دوم [اقالیم سابعه]

دوائر صغار متوازی خط استوا که دایره ای است بر روی زمین فرض کرده اند و اقالیم سابعه به آن متعین شده، و ابتدای اقلیم اول آنجا است که اطول ایام دوازده ساعت و چهل و پنج دقیقه باشد. و در ابتداء هر اقلیمی سی دقیقه بر اطول ایام افزون

می‌شود، و آخر اقلیم سابع آنجا است که اطول ایام شانزده ساعت و پانزده دقیقه باشد. و بعضی گفته‌اند که ابتدای اقلیم اوّل خطّ استوا است و آخر اقلیم سابع آخر عمارت که عرض آن شصت و شش درجه است، و اطول ایام آنجا بیست و سه ساعت است، و در اقلیم اوّل بیست کوه استو سی نهر، و در اقلیم ثانی بیست و هفت کوه است و بیست و هفت نهر، و در اقلیم ثالث سی و سه کوه است و بیست و دو نهر، و در اقلیم رابع بیست و پنج کوه است و بیست و دو نهر، و در اقلیم خامس سی کوه است و پنج نهر، و در هر یک از اقلیم سادس و سابع یازده کوه است و چهل نهر، واللّٰه أعلم.

مقصد بیست و سوم [کائنات جو]

چون عناصر متصغّره ممتزج شوند و در هم تأثیر کنند کیفیت متوسّطه‌ای که حادث شود مزاج است. و جسم مرکّب یا مزاج دارد و زمانی دراز امید به حفظ ترکیب او هست یا نه، اوّل را تا گویند و ثانی را ناقص، و از مرکّبات ناقصه آثار علویّه است که ایشان را کائنات جو گویند.

و هواء ممزوج به آب بخار است، و آتش ممزوج به خاک، دخان، و گرمی آفتاب سبب صعود هر دو می‌شود، و بخار متصاعد مجتمع سحاب است. اجزای او که فرو می‌آیند برف و باران و نظائر آن. و از این وادی است قطرات سرد که از سقف حمام می‌چکد. و گاهی دخان در جوف سحاب محتبس می‌شود و او را می‌شکافد، و آواز آن رعد است. و گاهی از شدّت حرکت مشتعل می‌شود و آن برق و صاعقه است. و چون دخان به کره آتش رسد اگر لطیف باشد شهاب نماید، و اگر کثیف باشد ذوات اذتاب و نیازک.

و از حرکات ابخره و ادخنه و غیر آن هوا متموّج و متحرّک می‌شود، و آن باد است و اجزاء رشیّه صغیره صیقلیّه میان ما و ماه مجتمع می‌شوند بر وضعی که خطوط شعاعیه بصریه از ایشان منعکس به ماه می‌شود. و ایشان به واسطه صغر محاکی ضوء ماهند به شکل او، پس دایره‌ای روشن مرئی می‌شود، و آن هاله

است. و چون پشت به آفتاب کنیم و اجزای مذکوره در نظر باشد قوس و قزح می نماید. و گاهی بخار و دخان محتبس در زمین او را می لرزاند و می شکافد و آن زلزله است، و آب چشمه بعضی بخار است که در زمین محتبس شده به واسطه برودت او آب می شود و بیرون می آید، و بعضی آب است که به عمق زمین نفوذ کرده و لهذا آب چشمه به سبب برف و باران افزون می شود.

مقصد بیست و چهارم [معدن، نبات، حیوان، و انسان]

مزاج معتدل حقیقی که عناصر اربعه او به حسب کم و کیف متساوی باشند محال است، و هر چند که مزاج به اعتدال حقیقی او اقرب است فیضی که از مبدأ فیاض فایض می شود اکمل است، و ابعد همه از اعتدال حقیقی معدن است، و فایض بر او صورت نوعیه معدنیّه است برای حفظ ترکیب.

پس نبات، و فایض بر او نفس نباتیه است برای حفظ ترکیب و تغذیه و تنمیه و تولید مثل. پس حیوان، و فایض بر او نفس حیوانیه است برای امور مذکوره و حس و حرکت ارادیّه، و اول بر منی انسانی صورتی فایض می شود که حافظ ترکیب اوست، پس خلع آن صورت شود لبس نفس حیوانیه می کند، پس مستعدّ تعلق نفس ناطقه می شود، و نفس به قدر استعداد او تعلق می گیرد.

و اعدل انواع حیوان انسان است، و اعدل اصناف انسان نزد شیخ الرئیس سُکّان خطّ استوائند، و نزد امام فخرالدین سُکّان اقلیم رابع. و معدن و نبات و حیوان را موالید ثلاثه گویند، و افلاک را آباء و عناصر را امّهات گویند. واللّٰهُ اعْلَم.

مقصد بیست و پنجم [انقلاب انواع معدن به یکدیگر]

بدان که بعضی از حکما برآنند که ذهب و فضّه و نحاس و حدید و قلعی و اسرب انواع اند و در تحت یک جنس، و قلب یکی از ایشان به دیگری محال است. و نهایت کیمیا آنست که مس را، مثلاً، رنگ نقره دهند، یا نقره را رنگ طلا دهند. و ارباب کیمیا برآنند که اجسام مذکوره اصناف اند در تحت یک نوع، و ذهب به

منزلهٔ انسان صحیح است، و باقی به منزلهٔ انسان مریض‌اند، و اکسیر دوائی است که از ایشان ازالهٔ مرض می‌کند، و امزجه ایشان را به مرتبهٔ صحت می‌رساند. و بر تقدیر تسلیم که ایشان انواع باشند انقلاب نوعی به نوعی محال نیست.

و ما می‌بینیم که هر عنصری به مجاور خود منقلب می‌شود چنانکه گذشت. و می‌بینیم که استخوان خرما عقرب می‌شود، و برگ نی پشه می‌شود. و حنین بن اسحاق از جملهٔ نافیان کیمیا است و شیخ رئیس در شفا نفی کرده است و رساله‌ای هم بر طبق آن نوشته، و آخر بر غلط خود اطلاع یافته، و رساله‌ای در اثبات آن رقم زده کلک انصاف ساخته.

مقصد بیست و ششم [اقوای طبیعیّه و نفسانیّه]

بدان که نفس نباتیّه را چهار خادم است که ایشان را قوای طبیعیّه گویند: غذایه و نامیه و مولده و مصوره که ایشان مخدوم جاذبه و ماسکه و هاضمه و دافعه‌اند، و این چهار مخدوم حرارت و برودت و رطوبت و پیوست‌اند.

و قوای نفس حیوانیّه که ایشان را قوای نفسانیّه گویند، یا مدرکه‌اند یا محرکه، و مدرکه یا ظاهره‌اند یا باطنه، و مدرکهٔ ظاهره پنج است، و غیر آن اگر هست معلوم نیست: لامسه و ذائقه و سامعه و باصره. و مدرکهٔ باطنه دو است، و بر سبیل مسامحه مشهور شده که پنج است: حسّ مشترک، که مدرک صور است، و خیال که خزانهٔ اوست، و واهمه که مدرک معانی جزئیّه است، و حافظ که خزانهٔ اوست، و متصرفه که به تفصیل و ترکیب قیام می‌نماید.

و اشراقیان برآنند که خیال و واهمه و متصرفه یک قوه است، و معانی جزئیّه در نفوس منتطبه فلکیّه محفوظند، چنانچه کلیّات در مجردات محفوظ‌اند، و قوهٔ محرکه: یا باعه است، و آن شوق به تحصیل ملائم است یعنی شهوت، یا شوق به دفع منافر است یعنی غضب؛ یا فاعله است که سبب قبض و بسطی و تشنج و إرخاء عضلات است.

مقصد بیست و هفتم [وضع قوانین و بعث انبیاء]

افراد انسان در امر معاش محتاجند به یکدیگر، پس چاره نیست از قواعد و

قوانین که همه بدان متفق باشند تا ظلم در معاملات و مشارکات واقع نشود، و نظم عالم محفوظ ماند. و باید که آن قواعد و قوانین از پیش خدا باشد تا همه کس آن را قبول کنند. بنابراین حکمت و عنایت الهی اقتضاء بعث انبیاء - صلی الله علیهم - کرده، تا قوانین برای انتظام عالم وضع کنند و مردم را به لطف و عنف بر آن دارند که متفق شوند بر آن قوانین، و به برکت آن احوال و امور عالم مضبوط و منتظم گردد.

مقصد بیست و هشتم [نبوت و ولایت]

عقول و نفوس فلکیه صور علمیّه اشیاء است، و اغلب آنست که انسان در بیداری مشغول محسوسات است و متوجه به عوالم علویّه مجرّده نمی تواند باشد، لیکن صفاء ذهنی اگر کسی دارد در وقت توجه آن صور را در نفس ناطقه و در حسّ مشترک خود می یابد، و گاه متصرّف در آن صور تصرّف می کند، و گاه نه. و اوّل محتاج به تعبیر است، و ثانی چنانکه مرئی شده واقع می شود. و بعضی کاملان هستند که قوت انقطاع ایشان از بدن به مرتبه ای است که آنچه مردم در خواب می بینند ایشان در بیداری می بینند.

و گاه یکی از عقول یا نفوس فلکیه متمثّل می شود به صورت بشریّه و با ایشان سخن گوید یا از خود یا از خدا، و آن مجرّد که متمثّل شده فرشته است، و سخنی که از خدا گوید کلام خدا است، و آن کامل که مجرّد نزد او متمثّل شده نبیّ است و نفس ناطقه نبیّ در تنزه و تقدّس به مرتبه ای می رسد که مشابه عقول و نفوس فلکیه می شود، و او را تأثیر و تصرّف عظیم در عالم می باشد، و خوارق عادات از او صادر می گردد.

و شأن اولیا در الهام و خوارق عادات که به کرامات مسمّی شده مثل شأن انبیاء است در وحی و خوارق عادات که به معجزات موسوم گشته.

و استمداد همّت از انبیا و اولیا مفید فواید عظیم است، خواهد در حال حیات ایشان و خواه در حال ممات ایشان، چه نفوس این طایفه صاحب تأثیر است، و تسخیر کواکب از این وادی است، و حاصل آن استمداد و استعانه است از نفوس سماویّه.

مقصد بیست و نهم [معاد و اصول اخلاق انسانی]

انسان را سه قوه است عقلیه و شهویه و غضبیه. و اعتدال قوه عقلیه حکمت است، و افراط او جریزه و تفريط او بلاهت. و اعتدال قوه شهویه عفاف است، و افراط او فجور و تفريط او خمود. و اعتدال قوه غضبیه شجاعت است، و افراط او تهور و تفريط او جبن. و از ازدواج حکمت و عفت و شجاعت، عدالت حاصل گردد و این چهار اصول اخلاق حمیده اند. و کمال انسان تجلی است به اخلاق حمیده، و تخلی است از اخلاق ذمیمه، و ارتسام نفس ناطقه است به صور موجودات.

و چون انسان متصف به این کمالات باشد در وقتی که نفس اواز بدن مفارقت کند لذتی عظیم و سروری بی اندازه در خود یابد، و نفس ناطقه او به منزله یکی از ملائکه مقررین شود، و به قدر کثرت و قلت این کمالات مراتب نفوس ناطقه در قرب و بعد از حق مختلف باشد، و اگر به نقایض این کمالات مذکوره متصف باشد به عذاب دوزخ گرفتار گردد، و به آتش حسرت و ندامت بسوزد، نعوذ بالله منه، و آنچه مذکور شد معاد روحانی است.

و محققان حکما چنانچه معاد روحانی اثبات می کنند معاد جسمانی بروجهی که انبیا صلوات الله علیهم اجمعین بیان فرموده اند مسلم می دارند و می گویند تصدیق آن واجب است.

و شیخ رئیس در آخر شفا و نجات تصریح به این معنی کرده. و با وجود این تصریح امام محمد غزالی نفی معاد جسمانی به او نسبت فرموده، و گویا سبب آن است که معاد جسمانی منافای ابدیت عالم اجسام است، و او قائل است به ازلیت و ابدیت این عالم بر هیئتی که هست.

مقصد سی ام [جواهر و اعراض]

عرض ثه مقوله است و جوهر یک مقوله، و مراد از مقوله جنس عالی است. و از مقولات تسعه اول کم است، و او عرضی است که به ذات خود قابل قسمت

باشد، و آن دو قسم است: منفصل یعنی عدد؛ و متصل، و او یا قارّ الذات است، یعنی مقدار، که خط است و سطح و جسم تعلیمی، یا غیر قارّ الذات است، یعنی زمان، که مقدار حرکت قطعی است. و حق آنست که این دو موجود نیستند و موجود آن سیال و حرکت توسّطیه است، و نسبت این دو به آن دو چون نسبت قطره نازله است به خطّ مستقیم که در حسّ مشترک مرتسم می شود.

و ثانی کیف، و او عرضی است که به ذات خود قابل قسمت نباشد و اقتضاء قسمت نکند، مثل حیات و علم. ثالث وضع است، و او هیثی است که عارض شود به سبب نسبت اجزاء او با یکدیگر و با امور خارجه. رابع اضافه، و او نسبت متکرّره است، مثل ابوّت و بنوّت. خامس این، و او هیثی است که عارض جسم شود به سبب بودن او در مکان،

سادس متی، و او هیثی است که عارض شیء شود به سبب بودن او در زمان. سابع ملک و جدّه، و او هیثی است که عارض شیء شود به سبب چیزی که محیط او است و منتقل به انتقال او است. ثامن فعل، و او تأثیر است. ناسع انفعال، و او تأثر است.

خاتمه

«اظهار نظر درباره مطالب حکما و متکلمین»

آنچه در این رساله به عرض رسید مجمل مطالب حکماء است، و تصوّر نباید کرد که هر چه حکماء گفته اند حقّ است، چه بعضی از کلمات ایشان مخالف شرع است، مثل قدم عالم و امتناع خرق و التیام در افلاک، و اعتقاد هم نمی توان کرد که هر چه ایشان گفته اند باطل است، چه تحقیق مسائل در کتب ایشان بیشمار است. و متکلمان ارکان حکمت را به مناقشات و اعتراضات بر براهین ایشان متزلزل ساخته اند و سنگ تفرقه در میان مقاصد ایشان انداخته اند،

لیکن خبطی عظیم کرده اند که در برابر هر مقصدی از مقاصد حکما مقصدی تعیین کرده اند، و دلایل ضعیفه واهی بر آن مقاصد اقامه نموده اند.

مثلاً حکما می‌گویند: جسم مرکب است از هیولی و صورت، و متکلمان گویند: مرکب است از جواهر افراد. و چون نظر در دلایل طرفین می‌کنیم همه را مدخول می‌یابیم. اما سخنان حکما به طبع اقرب است، پس جانب ایشان به واسطه این رجحان می‌یابد، و اگر متکلمان به منع و اعتراض اکتفا می‌کردند فتوری و وهنی عظیم در کلمات حکما ظاهر می‌شد.

و طریق اسلم آنست که طالب، قرآن و حدیث را میزان سازد و عقاید خود را از آن تصحیح کند، و بعد از استحکام عقاید دینیّه در کلمات متکلمین و حکما و صوفیّه نظر کند، و از هر جا استفاده نماید، تا آن عقاید به مزید استحکام و رسوخ موصوف گردد و به درجه یقین رسد، ان شاء الله تعالی وحده العزیز.

اللهم أرنا الحق حقاً و أرزقنا اتّباعه، و أرنا الباطل باطلاً و أرزقنا اجتنابه، بحق نبينا محمد (ص) سيد الأولين و الآخرين، و آله الطيّبين الطاهرين.

(۵)

رساله

شجره الهیه

میرزا رفیعا طباطبائی نائینی

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على خير خلقه محمد وآله أجمعين. أما بعد، چون عظيم ترين نعمتی که انسان به آن اختصاص یافته معالم دينيه و معارف يقينيه است، که نجات و فلاح نشأتين به تحصیل و نشر آن منوط است، و خسران عظيم و عذاب اليم به فقدان و کتمانش مربوط، بنده قليل البضاعه كثير المعاصي، محمد بن حيدر الملقب برفيع الدين الحسيني الطباطبائي، نبدي از مسائل متعلقه به معرفه الله را در سلك تحرير و بيان منظم گردانیده، بر نهجی ایراد نمود که هر یک از مبتدی و منتهی، على اختلاف المراتب، از آن مفتوح گردند، و این رساله را به شجره الهیه موسوم گردانیده، مرتب ساخت بر مقدمه و هشت مطالب.

مقدمه

مشمول بر دو فصل

فصل اول

در تقسيم موجود

بدان که آنچه عقل از آثار و احکام ماهيتی شمرد، چون بر آن ماهيت مترتب باشد گویند: آن ماهيت موجود است، سپس موجوديت ماهيت عبارت است از بودنش به حيثيتی که آنچه از آثار آن شمرد می شود بر آن مرتب شود؛ و این معنی

است که عقل از ماهیت انتزاع کند، و نشاید که موجودیت به انضمام این معنی باشد، چه انضمام خارجی به چیزی بی تقدّم وجود آن چیز صورت نیندد؛ و انضمام ذهنی، که در امثال این مواضع عبارت از انتزاع است، هر آینه متأخر از وجود منتزع منه باشد.

و ایضاً معلوم است که تحقق انتزاع را دخلی در موجود بودن نیست، و این معنی که از ماهیت منتزع می شود و به وجهی ممتاز از جمیع ماعداست همه کس را معلوم است، و کلام در آن که به کنه معلوم است یا به وجهی دیگر در این مقام مقصود نیست.

و چون دانستی، که موجودیت چیزی عبارت است از آنکه به حیثیتی باشد که صحیح باشد انتزاع معنی مذکور از او، گوئیم که چون ماهیت موجود را به وجود نسبت دهیم یا ضروری الوجود باشد لذاتها، یا وجودش ضروری نباشد، و نشاید که ضروری العدم باشد، چه کلام در ماهیت موجوده است، و قسم اول را واجب الوجود گویند، و قسم ثانی را ممکن الوجود.

و باید دانست که وجوب ذاتی در ماهیت مغایره وجود متحقق نشود؛ زیرا که اگر ماهیت معلول وجود باشد باید که وجود موجود باشد، پس واجب نفس وجود خواهد بود، نه مغایر وجود.

و ایضاً کلام در وجود منتزع بود و ضرورت ثبوتش از برای ماهیت نظر به ذات ماهیت، و چون موجود باشد موجودیت ماهیت به آن ممتنع باشد، چنانچه مذکور شد. و اگر وجود مستند به ماهیت باشد باید که ماهیت بالوجود و الوجوب مقدّم بر وجود و وجوب باشد. پس آنچه وجود ماهیت فرض شده اگر نفس وجود مقدّم است تقدّم شیء بر نفس خود لازم آید، و اگر مغایر اوست موجودیت ماهیت به وجودهای متعدّده لازم آید. و از اینجا معلوم شد که ماهیت ممکنه که هر آینه مغایر وجود است، چنانچه افاده وجود خود وجوباً نتواند کرد افاده وجود خود امکاناً نتواند کرد، و ماهیت ممکنه محتاج باشد به غیر در وجود.

و أيضاً ببايد دانست که چنانچه ماهيت ممکنه صلاحيت افاده وجود خود ندارد (ابتداءً، صلاحيت افاده وجود خود ندارد)^(۱) استمراراً؛ زیرا که افاده وجود از غير، مقارن متقدم بالوجود معقول نيست، و يا عدم تعدد وجود متصور نيست. و همچنين بقای وجود ممکن بی مفیدی مجوز نباشد، چه مفیدی که افاده وجود می کند نفس وجود از او فايض می شود، و استمرار و عدم آن امری است که به اعتبار وقوع در زمان لاحق می شود و مرتبط به فاعل نيست، پس احتیاج وجود به مفید من حيث الحدوث و البقاء مختلف نمی شود، پس وجود ممکن با عدم علت مجوز نيست.

فصل ثانی

در ابطال تسلسل

بدان که تسلسل عبارت است از ترتب امور غیر متناهی، و منقسم می شود به دو قسم، یکی ترتب امور غیر متناهی مجتمعه در وجود و دیگری ترتب امور غیر متناهی متعاقبه در وجود.

قسم اول باطل است به چند وجه:

(۱) وجه اول - آنکه چون دو سلسله غیر متناهی فرض کنیم و از مبدأ معین اخذ نموده، تطبیق نماییم به ازای هر موجودی از إحدى السلسلتین موجودی خواهد بود از سلسله دیگر، و چون امور موجوده مترتبه برهم منطبق باشند با هم برابر باشند، و چون بعضی از إحدى السلسلتین را از مبدأ مفروض اسقاط کنند و از مبدأ دیگر تطبیق نمایند به سلسله ای که کل بر آن منطبق بود همان منطبق باشد و با او برابر باشد، چنانچه قبل از اسقاط بعض کل با او برابر بود، و لازم آید مساوات کل با جزء، و مساوات کل با جزء محال است.

(۲) وجه ثانی - آنکه تقدم و تأخر متضایفانند، و به ازاء هر تأخري بايد که تقدمی باشد، و نشاید که احد المتضایفین متحقق شود بدون تحقق مضایفی دیگر،

۱- نسخه ۶۹ د: ابتداء، صلاحيت افاده وجود ندارد. در نسخه ۱۵۹ نيست.

و اگر سلسله در احد الطرفین غیر متناهی باشد هر یک از آحاد سلسله متّصف به تقدّمی و تأخّری خواهد بود، پس عدم تقدّم و تأخّر متساوی خواهد بود، و یک تقدّم که در اوّل آحاد سلسله مفروضه است مقیس به خارج است، پس عدّه تقدّمات به واحدی ناقص خواهد بود از عدّه تأخّرات، پس عدد احد المتضایفین از عدد دیگری ناقص خواهد بود، و این باطل است.

(۳) وجه ثالث - آنکه آنچه متّصف بر تقدّم و تأخّر است وسط است میانه متأخّر از او و متقدّم بر او، و واحد و مجموع در این حکم مختلف نیستند، چه مجموع اموری که متّصف به تقدّم و تأخّرند حکم امر واحد دارند در اقتضای متقدّمی و متأخّری، پس اگر غیر متناهی موجود باشد لازم آید وجود وسط بی طرف، و این محال است.

و چون کلام در امور مجتمعه در وجود است و شک نیست که قطع نظر از ملاحظه و اعتبار اتّصاف به احوال نفس امریّه دارند مجال مناقشه در اتّصاف جمله به صفات مذکوره نیست، و نزد متکلمین چون اموری که در وجود داخل شده‌اند مثل موجودات مجتمعه‌اند در احکام مذکوره ادّله را در قسم ثانی تسلسل جاری ساخته‌اند، و حکما در جریان ادّله در آن قسم مضایقه نموده‌اند. و چون غرض به ابطال قسم اوّل تمام می‌شود بر این قدر اختصار نموده، در قسم ثانی خوض نمی‌نماییم.

مطلب اول

در اثبات واجب الوجود جلّ شأنه

و عمده در اثبات این مقصد اقصی دو مسلک است:

مسلک اوّل، استدلال از موجود ممکن، و تقریرش آنست که شک نیست در وجود ممکن، و چون ممکن موجود باشد مفید وجودش باشد، و انتهای به واجب الوجود یا تسلسل لازم آید، و تسلسل باطل است، پس واجب الوجود موجود باشد.

مسلک دوّم، استدلال از نفس وجود، و تقریرش آنست که اگر واجب الوجود موجود نباشد اتّصاف به وجود متصوّر نخواهد بود؛ چه اتّصاف به وجود منحصر است در موجودیّت به ذات و استفاده وجود او بدون موجودیّت به ذات افاده و استفاده متصوّر نباشد.

مطلب دوّم

در صفات ثبوتیه

و این مطلب مشتمل است بر هفت فصل

فصل اوّل

در علم باری سبحانه

در اثبات این مطلب دو طریقه است.

اول طریقه متکلمین، تقریرش آنست که باری - عزّاً سمّه - فاعل افعال مُحکمه مُتّفنه است، از اجرام علویّه و انواع سفلیّه، خصوصاً نوع انسان که مظهر کمالات عقلانیّه و محاسن جسمانیّه است. و با آنکه عقول کامله از ادراک اکثر آن عاجزند، و هر یک به قلیلی از آن پی برده‌اند، آنچه از اتّساق و انتظام کارخانه صُنع مدرک هر یک گشته برهانی است واضح و دلیلی است لایح بر کمال علم و حکمت صانع بیچون تعالیّ عمّا یقولون.

اگر گویند: که این دلیل دلالت می‌کند بر علم صانع افعال مُحکمه مُتّفنه و شاید که این افعال به غیر واجب مستند باشد، پس علم واجب ثابت نگردد. گوئیم: که ممکن مادام که وجودش نسبت به علّت واجب نگردد موجود نتواند شد. و نسبت به ماهیّت ممکنه وجود ماهیّتی واجب نگردد، چه آنچه فی ذاته عاری از وجود وجوب باشد غیر، نظر به او، واجب نباشد، و وجوب بالغیر که حقیقه صفت غیر است مصحّح وجوب غیر به او نشود.

و ایضاً گوئیم: که چنانچه عقل حکم می‌کند به آنکه صانع این افعال عالم است، حکم می‌کند به آنکه صدور این افعال از او به قصد و شعور است، و قصد به چیزی مادام که واجب نگردد متحقّق نشود؛ و موجب قصد این افعال اگر ذات و صفات این فاعل است، پس آنچه در خلق او است از اتّساق و انتظام و اشتمال بر صور علمیّه متّسقات کافی است در حکم به علم مُوجِدش تا منتهی شود به واجب الوجود؛ و اگر فاعل این افعال است و ناچار است از انتهای به واجب، پس شک نیست در آنکه موجب قصد این امور متّصفه به غایت انتظام و اشتمال بر فواید و مصالح عالم باشد و ایجاب این قصد از او به علم باشد.

دوم طریقه حکما، و تقریرش آنست که چون از احوال نفس ناطقه تفتیش نماییم معلوم گردد که مدار ظهور و انکشاف بر تجرّد و عدم تعلق به موادّ است، چه به نقص تعلّقات موادّ و ازدیاد حالت تجرّد انکشافات متزاید متکامل گردد، و به

از دیاد تعلق مواد و انغمار در آن، علوم و انکشافات متناقص و متزایل گردد؛ و به تکرر ملاحظه این احوال علی اختلاف الأوقات و تشارک جمیع نفوس در آن معلوم گردد که مناط علم تجرد است، و چون واجب الوجود در اعلی مراتب تجرد است به کمال علم متصف باشد، و ذات و صفت ذاتیه که مرجعش به ذات است بر او پوشیده نباشد، و آنچه بی توسط واسطه از مقتضیات ذات و صفات باشد بر او منکشف باشد، و بر تقدیر تحقق واسطه حکم از واسطه به مقتضای او تعدی کند، و اختفای ذره‌ای از او مجوز نباشد.

اگر گویند: که اتصاف واجب الوجوب به علم غیر ممکن نباشد، زیرا که علم بالضروره متعلق به معلومی باشد، و معلوم علم واجب نشاید که ذاتش باشد، چه عالم را باید که نسبتی به معلوم باشد و نسبت بی تغایر متصور نشود؛ و نشاید که غیرش باشد، چه علم به اشیا، خصوصاً قبل از وجود اشیا، به ارتسام صور اشیا باشد، و ارتسام صور اشیا متغایره در ذات احدی مجوز نباشد، چه تکرر در احدی من جمیع الوجوه باطل است.

گوییم: که جایز است که ذاتش معلوم باشد، و نسبت مقتضی تغایر ذاتی نسبت و تغایر اعتباری متصور است و جایز است که غیرش معلوم باشد و ذات واجب را در علم به غیر احتیاج به صور مرتسمه نیست. چه اشتراط به صور مرتسمه جهت حصول ارتباطی است که مصحح انکشاف باشد، و ارتباط اشیا به ذات واجب اشد است از ارتباط صور معقوله به نفوس، چه ربط اشیا به واجب تعالی ربط فاعلی است، و ربط صور علمیه به نفوس ربط به قابل، و ربط به فاعل اشد است از ربط به قابل. اگر گویند: که ربط به قابل با وجود مقبول موجب انکشاف است، و ارتباط به فاعل در حالت عدم فعل نه ارتباطی است که موجب انکشاف تواند بود، چه انکشاف معدوم صرف را تصور نتوان کرد.

گوییم: که چنانچه حصول صورت مناسبه چیزی قابل را شاید که مصحح

انکشاف باشد و ارتباط صورت مناسبه به ذی صورت به اعتبار حصول صورت است در قابل، به توسیط ذی صورت یا به وساطت امور مناسب ذی صورت، و ارتباط فاعل موجب اشد است از ارتباط صورت، چه صورت تابع است و فاعل متبوع، شاید که حصول فاعل ذاتش را موجب انکشاف اشیاء باشد. و چنانچه شاید که قابل صورت مناسبه شیء عالم به آن شیء باشد، و ارتباط عالم به معلوم در این صورت ارتباط قابل صورت مناسبه شیء به آن شیء باشد و علم به معدوم بر این نحو نزد عقل مجوز باشد، شاید که ارتباط به فاعل که اشد از ارتباط به قابل صورت است مصحح انکشاف باشد.

و بپاید دانست: که مرتبه اول از مراتب علم واجب علم به جمیع موجودات است به ارتباط فاعلیت، و مرتبه دوم به اعتبار حضور صور مناسبه اشیاء با اعیان مناسبه. و مرتبه دیگر به اعتبار حضورا شیاء بآنفسها. و حق آنست که انکشاف در این مراتب مختلف نیست، و اختلاف در وجود و عدم اشیاء و صور اشیاء است و در جمیع احوال حقایق جمیع اشیاء منکشف است به انکشافی که اتم از آن متصور نباشد. و قبل از این مراتب مرتبه ای است که همه اشیاء معلومند در آن مرتبه به نفس معلومیّت ذات، و این مرتبه که علم اجمالی به کل و علم تفصیلی به ذات است و مرتبه اول از مراتب سابقه که علم تفصیلی است به کل، مرتبط و متعلق به ایجاد اشیاء نیست، و قبل از ایجاد حاصل است. و دو مرتبه دیگر از ایجاد متأخر است. و در جمیع مراتب اشیاء از ماهیات و معلومات تصویری و تصدیقیه معلوم و منکشف اند، و ماهیات حقیقیه و متعلقات علوم تصدیقیه کلها به تحقیقها فی مراتبها معلومند و ذرّهای مخفی نیست.

و بپاید دانست: که علم باری به اشیاء به نحوی است که تغیر و تبدل به آن راه نیابد، زیرا که آنکه معلوم واجب است لذاته الأحدی ظاهر و منکشف گشته، و آنچه لذاته او را ثابت است ثبوتش ازلی و ابدی است، پس زوال بعد از حصول و

حصول بعد از فقدان مجوّز نباشد، سپس علم به متغیّراتِ زمانیّه باید که بر نحو ارتباط به زمان باشد و باید که علمی باشد که به تغیر اوقات و ازمان متغیر نگردد. پس علم واجب، به آنکه زید هست یا بود یا خواهد بود، بر این نحو است. وجود زید و قتش حصّه‌ای است از زمان که مسبوق است به حصّه معینه و سابق است به حصّه معینه، و علیّ هذا القیاس.

اگر گویند: که هرگاه واجب تعالیّ عالم باشد در ازل به وجود حوادث در اوقات معینه واجب خواهد بود وجود حوادث در آن اوقات، زیرا که از فرض وقوع عدمش انقلاب علم واجب به جهل لازم آید، و این مُحال است، و آنچه از فرض وقوعش مُحال لازم آید مُحال باشد.

گوییم: مُحال از اجتماع علم و عدم وقوع متعلّقش لازم آمده، و غایت آنچه بر این مترتب شود آنست که اجتماع علم و وقوع متعلّق نظر به ذاتِ هر دو یا احدهما لازم باشد، و این جایز است، چنانچه گوییم که وقوع هر یک از وجود و عدم متعلّق علم در وقتش مقتضی آنست که منکشف باشد بر ذات مستجمع شرایط علم، پس در این صورت مُحال از تخلف مقتضی از مقتضی لازم آمده، نه از عدم مقتضی، و چون عدم مقتضی مُحال نباشد وجودش واجب نباشد.

اگر گویند: که چون واجب - تعالیّ - عالم لذاته است چگونه علمش مستند به غیر باشد، چه مقدّمه اوّل مستلزم وجوب عالمیّت است نظر به ذات، و مقدّمه ثانیه مستلزم امکان حصول علم نظر به ذات، و اجتماع وجوب و امکان نظر به ذات واحد ممتنع است.

گوییم: که علم واجب از آن حیثیّت که علم خاص است تابع معلوم است، و از آن حیثیّت که انکشاف است قطع نظر از خصوصیت ثابت است لذاته.

و توضیح این مقال: آنست که ذاتِ واجب بذاته مقتضی آنست که آنچه در وجود داخل شود به هر سبب که باشد بر او منکشف باشد و از آن حیثیّت عالم است به ذاته، و از این حیثیّت مقتضی وجود اشیاء نیست، و خصوصیت علم از

آن ناشی است که اشیائه مخصوصه بر انحاء مخصوصه وجود می‌یابند به اسباب
موجبه آن، و انتهای شرایط و اسباب از همه وجوه به واجب لازم نیست، چون لازم ماهیت
که من حیث اللزوم علت خارج نخواهد اگر چه من حیث الوجود علت طلب است.

فصل دوم در قدرت باری جلّ شأنه

بدان که قدرت را بر دو معنی اطلاق کنند، یکی بودن فاعل به حیثیتی که اگر
خواهد کند و اگر نخواهد نکند، و اهل علم قاطبه به قدرت واجب به این معنی
قایلند. و معنی دوم بودن فاعل به حیثیتی که اگر خواهد کند. و اگر نخواهد نکند، و
هر یک از کردن و نکردن نظر به ذاتش صحیح باشد، و مراد به صحّت نظر به ذات
در این مقام آنست که ذات موجب احد الطرفين و موجب مشیتِ موجبه او نباشد.
و جمیع ملّیین به قدرت واجب به این معنی قایلند. و قول به قدرت به معنی اول با عدم
قول به صحّتِ مذکوره بلکه به وجوب مشیتِ نظر به ذات را قول به ایجاب می‌نامند.

و دلیل بر قاردیت به معنی اول: آنست که چون افعال مُحکمه مُتقنه می‌باید که،
از عالم، به قصد و شعور صادر شده باشد، پس قطع نظر از قصد ایجاد فعل و
مشیتِ متعلقه به آن فعل و عدم فعل جایز باشد، و به قصد و مشیتِ فعل صدور
یابد، و بر عدم مشیتِ عدم صدور فعل مترتب گردد. و ایضاً عدم قدرت به این
معنی عجز است و عجز نقص است و نقص بر واجب الوجود روا نیست.

و دلیل بر قاردیت واجب به معنی ثانی که معنی مشهور قدرت است: آنست که
اشیاء فی أنفسها بحسب وجوداتها مختلفند در مصالح و حکم مترتبه بر آن، و
فاعل عالم به مصالح و منافع اشیاء که قصدش تعلق به ایجاد گیرد بر نحو نافع
موافق حکم و مصالح، لکونها بهذه الحیثیه، متعلق خواهد گشت، و نظر به ذاتش
قطع نظر از نفع و مصلحت انحاء وجود معلول مختلف نخواهد بود، و ذاتش

موجب تعلق قصد به نحوی نه از جهت نافع بودن و بر وفق نظام و مصالح بودن اشیاء نخواهد گشت، و وجوب تعلق قصد به معلول ناشی از حال معلوم خواهد بود نه از ذات علت، و همین است معنی صحّت فعل و ترک نظر به ذات.

و ایضاً گوییم: که عالم حادث است، و هرگاه که عالم حادث باشد فاعل عالم قادر باشد. اما اوّل به اجماع، و اما ثانی به واسطه آنکه از ایجاب بر تقدیر حدوث عالم تخلف از موجب تامّ لازم آید، و تخلف از موجب تام محال است، پس ایجاب بر تقدیر حدوث جایز نباشد، و قدرت بر تقدیر حدوث لازم باشد.

اگر گویند: که حجّیت اجماع به شرع ثابت شده و ثبوت شرع موقوف است بر ثبوت قدرت، پس اثبات قدرت به اجماع صحیح نباشد.

گوییم: که توقّف شرع بر ثبوت قدرت به این معنی ممنوع است، بلکه ثبوت قدرت به معنی اوّل کافی است، و بعد از تمسّک به قدرت به معنی اول در اثبات شرع، قدرت به معنی ثانی را به حدوث ثابت به شرع اثبات نماییم.

و بیاید دانست: که چون صحّت فعل و ترک نظر به ذات در قدرت معتبر است، عدم خلوّ ماهیّت از لزوم احد الطرفین که از غیر ذات فاعل ناشی باشد منافی آن نیست. اگر گویند: که قدرت بر فعل قبل از فعل متحقّق است و اتّصاف ذات به او ازلی است یا با فعل حادث شود؟ اگر قبل از فعل متحقّق باشد لازم آید امکان وجود فعل به حسب وجود قدرت، چون قدرت عبارت است از صحّت فعل و اگر حادث باشد لازم آید حدوث صفت حقیقیّه.

گوییم: که قدرت قدیم است، و از قدم صحّت فعل بر نحوی که متعلق قدرت است لازم نمی آید صحّت عدم فعل.

و بدان: که چون واجب الوجود محض وجود است و وجود ممکنات معنی واحد است اگر چه مختلف النّسبه است به ماهیّات، و ماهیّات ممکنه مشترکند در آنکه إیاء از وجود ندارند، پس هر ماهیتی که وجود پذیرد، و هر آئینه پذیرای

وجود از موجودی خواهد بود، صحیح خواهد بود. صدورش از ذات واجب؛ چه هر چه پذیرای وجود از معلول باشد بر تقدیری که معلول مفیض تواند بود ایاء نخواهد داشت از پذیرایی وجود از وجود محض.

و هرگاه از معلول صادر از علت صحیح باشد صدور وجودی، از علت به طریق اولی صدور آن وجود صحیح باشد. و به تقدیری که اختلاف وجودات ممکنات به شدت و ضعف به اختلاف حقایق وجودات باشد شک نیست که این نحو اختلاف مانع صحت صدور اضعف از قادر اقوی نباشد.

و چون واجب الوجود را ماهیتی نیست مغایر انیت شاید که اختلاف ماهیت مانع صحت صدور باشد، و انیت را با ماهیت تخالفی نیست که مانعیت صدور را شاید که انیت محقق در ماهیات ممکنه است.

فصل سوّم

در آنکه باری تعالی حیّ است

زیرا که حیّ عبارت است از ذاتی که عالم و قادر تواند بود، و واجب الوجود عالم و قادر است، پس حیّ بوده باشد. و از اهل البیت - علیهم السلام - منقول شده که: هر معنی که مُدَرِّکِ نفوس و عقول شود مخلوق باشد و لایق و سزاوار به جناب احدیت نباشد، و موصوف به آن، در حقیقت، مخلوق باشد. و چون واجب الوجود واهب علم و قدرت و حیات باشد عالم و قادر و حیّ بر او اطلاق توان کرد.

و دور نیست که مراد آن باشد که واجب الوجود معطی و مفیض این کمالات است، و معطی هر کمالی موصوف به آن کمال باشد بر وجه اتمّ اکمل، و اتّصاف واجب الوجود اتمّ اتّصافات است، که مرجعش به اتّحاد حقیقی و عینیّه است به اکمل کمالات که از شایبه امکانی مبرّاست.

و چون هر معنی که ذهن به آن احاطه نماید از حلبه وجوب عاری باشد و در

سلک ماهیات مخلوقه ممکنه منسلک، هر آینه صفات کمالیه واجب را نشاید و انصاف به آن جناب احدیت را لایق نباشد.

فصل چهارم

در آنکه باری تعالی جلّت عظمتّه مُرید است

بدان که چون نسبت ایجاد و عدم آن به ذاتِ قادر از آن حیثیت که قادر، است مساوی است و مادام که فاعل موجبِ اثر نباشد ایجاد صورت نبندد نشاید که وجوب معلول نسبت به واجب مستند به امر مباین باشد، چه متصور نیست که موجبِ معلول غیر علّت باشد. و ایضاً موجبِ غیر نسبت به مطلق فعل جایز نباشد، چه موجب شیء باید که موجود باشد پیش از او، و سابق بر جمیع ممکنات جز «واجب» نباشد، پس باید که فاعل به حیثیت و جهتی غیر جهتِ قدرتِ موجب باشد، و این جهت را «اراده» نامند، و فاعل را به اعتبار این صفت «مرید» گویند.

و بدان که علم به نفع کافی است در صدور از فاعل، و الا آنچه متصور شود که موجبِ صدور باشد عزم فاعلی است، و معلوم است که چیزی غیر علم به نفع و عزم فاعل بر فعل در ایجاب فعل از مختار دخیل نیست، لیکن اگر عزم محتاج به علّت باشد و در تحقق علم به نفع کافی نباشد تسلسل در عزم لازم آید، و اگر عزم محتاج به علّت نباشد تعدّد قدیم بالذات، و نشاید که عزم مستند به ذات باشد ایجاباً، چه ایجاب عزم منافی اختیار است به معنی مشهور، و لهذا محققان امامیّه و رؤساء معتزله قایل شده اند به عدم زیادت «اراده» بر «داعی»، یعنی علم به نفع.

فصل پنجم

در آنکه باری - سبحانه و تعالی - سمیع و بصیر است

بدان که انصاف حق - سبحانه - به سمع و بصر از ضروریات ملّت اسلام است. و

نشايد که اطلاق سمیع و بصیر بر او به معنی ادراک به آلات باشد، چه باری - سبحانه - از آلات منزّه است، بلکه تحقق سمع و بصر در او عبارت است از انکشاف و ظهور اموری که در ادراک حیوانی به توسیطِ آلات منکشف می شوند و بر او انکشافی اتمّ و اکمل بی مدخلیتِ آلت و توسیطِ جسمی شفاف. و سمیع و بصیر بودن او عبارت است از بودن به حیثیتی که چون مسموع و مبصر در وجود آیند مدرک او باشند به نحو مذکور.

فصل ششم

در آنکه باری - تعالی - متکلم است

بدان که تکلم باری - سبحانه - از ضروریاتِ دین اسلام و اکثر ادیان سابقه است، و چون ثبوتِ شریعت و نبوت بر ثبوت کلام توقّف ندارد اثبات کلام به این طریق صحیح باشد. و ایضاً تکلم نزد ما عبارت از قدرت بر کلام است، و چون عمومیتِ قدرت ثابت شده پس قدرت بر ایجاد کلام که عبارت از تکلم است ثابت باشد. و متکلمین را در معنی کلام و قدّم و حدوثش آرای مختلفه است، و حق آن است که کلام «واجب» اصوات و حروفی است که از او صادر شده و به غیر ذاتِ واجب قائم است، و تکلم که عبارت از قدرت بر ایجاد کلام است صفتِ واجب است و صادر از واجب حادث است و صفتِ واجب قدیم است. و اشاعره گویند که کلام باری صفتی است قائم به ذات او و قدیم است. و حنابله و کرامیه کلام واجب را حروف و اصوات قائمه به ذات دانند. لیکن حنابله حروف و اصوات قائمه به ذات را قدیم دانند و کرامیه حادث. و دلیل بر آنکه کلام الله حروف و اصوات است، نه صفت ذات، آنست که تکلم به نقل ثابت شده، و ثابت به نقل تکلم به حروف و اصوات است. و ایضاً قدرت بر کلام به غیر این معنی متصور نیست.

و ایضاً نصّ و اجماع دالّ است بر اتّصاف کلام الله بگونه عربیّاً و مُنزلاً علی النبیّ و مسموعاً بالأذان و مکتوباً فی المصاحف و مفصّلاً إلی السّور و الآیات و قابلاً للنّسخ و امثال آن، و موصوف به این صفات الفاظ و اصوات است، لا غیر. و ایضاً کلام را اطلاق بر الفاظ و اصوات کنند، موجوده یا مخیّله، و بر مدلولات و معانی آن ولو مجازاً، لا غیر؛ و حصول معانی و تخیّل الفاظ مرجعش به علم است و صفتی مغایر علم نیست، پس کلام صفت حقیقیّه مغایر صفات سابقه نباشد. و آنچه اشاعره گویند «که کلام باری صفت حقیقیّه ای مغایر علم و قدرت، و ازلی است و در ازل به صفات الفاظ متصف نیست»، و این را کلام نفسانی نامند، معقول و متصوّر نباشد.

تکمله

در آنکه کلام باری - تعالی - صادق است

چون معلوم شد که کلام الله الفاظ و عبارات صادره از ذات او است و افعال به اراده از آن ذات صادر می شود و صدور افعال از جهت علم به نفع است، و کذب کلام واجب الوجود نافع در نظام و موافق مصالح نیست، چه تجویز کذب بر او موجب رفع وثوق و جرأت بر مخالفت است و به حکمت ارسال رسل و وضع شرایع که موجب نجات عباد و صلاح معاش و معاد انسان است مخلّ است، پس صدور کذب از او مجوّز نباشد.

و ایضاً اجماع و نصوص قاطعه دلالت بر عدم صدور کذب از باری تعالی، بل بر عدم جواز صدور کذب از او می کند، و صدق انبیا به معجزات باهره، بی مدخلیت کلام باری تعالی و صدقش، ثابت شده است.

فصل ہفتم

در آنکہ واجب الوجود ازلی و ابدی است

بدان کہ چون وجود نظر بہ ذات واجب ضروری است و عدم نسبت بہ ذاتش مستحیل، پس عدم مطلقاً بر او روا نبود، و موجود باشد ازلاً و ابداً؛ و مراد بہ موجودیت ازلاً و ابداً در این مقام نہ وجود در زمان غیر متناهی الطرفین است، زیرا کہ وجود واجب متعالی از زمان است، چہ زمان ظرف قابل تغیر است، و تغیر ذات واجب روا نیست، بلکہ مراد وجودی است کہ از انحاء عدم، حتی عدم سابق و عدم لاحق، معرّاً و مبرّاً باشد.

و موجود بر این نحو اگر در زمان بودی زمان وجودش غیر متناهی الطرفین بودی، و حالت استقرار وجود را از آن حیثیت کہ اصلاً منتسب بہ تغیر نباشد «سرمدیت» گویند، و نسبت متغیر بہ ثابت را «دھر» گویند، چنانچہ نسبت متغیر بہ متغیر را «زمان» نامند.

مطلب سوّم در صفات سلبیه مشمّل بر هفت فصل

فصل اوّل

در آنکه واجب الوجود مرکّب نیست

و منزّه است از اجزاء خارجیّه و اجزاء عقلیه

چون هر چه از اجزای خارجیّه مرکّب باشد محتاج باشد در وجود خارجی به هر یک از اجزاء، و شک نیست که اموری که هیچگونه احتیاج میانه آنها نباشد واحد حقیقی از آنها بهم نرسد، پس اگر واجب را جزء باشد باید که بعضی از اجزاء محتاج به بعضی باشند، و محتاج به خارج از خود ممکن باشد ضرورّه، و محتاج به ممکن احقّ است به امکان و پس از ترکیب واجب امکانش لازم آید، پس واجب مرکّب نتواند بود از اجزای خارجیّه.

و چون ترکّب از اجزای عقلیه عبارت است از انحلال ماهیّت در عقل به اجزایی که در خارج با هم و با ماهیّت متحد باشند، و چنین ترکیبی متصور نباشد در آنکه وجود عقلی مقابل خارجی بر او روا نبود، و آنچه ماهیّتش انیّت خارجیّه

باشد نشاید که موجود باشد به وجود غیر اصیل، پس واجب الوجود که ماهیتش مغایر انیت نتواند بود ترکب او از اجزای عقلیه مجوز نباشد.

فصل دوم

در آنکه واجب الوجود را شریک نبود

یعنی دو ذات به وجوب وجود متصف نتوانند بود

و استدلال برین مطلب به دو وجه توان کرد:

وجه اول: آنکه نشاید که وجود واجب مغایر ذاتش بود، بلکه ماهیت واجب نفس وجود بود. و معلوم است که وجود را حقایق متخالفه در تمام ماهیت نیست، پس اگر واجب الوجود متعدّد باشد نشاید که تعین احدهما با هر یک مستند به غیر باشد؛ چه آنچه در تعین محتاج به غیر باشد در وجود نیز محتاج به غیر باشد و مادام که شیء متعین نشود موجود نشود، و محتاج به غیر، در وجود، واجب الوجود نباشد.

و نشاید که تعین هر یک مستند به حقیقتش باشد، زیرا که چون وجود را حقایق مختلفه در تمام ماهیت نیست و ترکب در حقیقت واجبی مجوز نیست متعدّد مفروض متفق الحقیقیه باشند، و تعینات مختلفه امور متفق الحقایق به حقیقتشان نتواند بود، پس واجب الوجود متعدّد نباشد.

وجه دوم: آنکه وجود ممکنات که معنی واحد بدیهیه است. نسبتش به متعدّد مفروض از وجود واجبی واحد است، و نسبت ماهیات ممکنه نیز به متعدّد مفروض در جواز صدور مختلف نیست، پس اگر دو واجب باشند نشاید که ممکنات به هر یک واقع شوند، چه صدور معلول واحد شخصی از علّتین مستقلّین مجوز نیست؛ و نشاید که به احدهما واقع شوند دون دیگری، چه اختصاص صدور به احدهما بی مرجّحی ممکن نیست و مرجّحی در صورت مفروضه متصور نیست، پس اگر واجب متعدّد باشد ممکنات واقع نباشد. و شاید که آنچه

در کلام مجید واقع شده که «لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا» اشاره به این وجه باشد.

فصل سوّم

در آنکه حلول بر واجب الوجود مجوّز نباشد

بدان که آنچه حال در محلی باشد صفت او باشد، و هر صفت معینه در وجود محتاج به موصوف باشد، و آنچه به خصوصیت محتاج به غیر باشد واجب الوجود نباشد. و آنچه چیزی در او حال باشد صحیح خواهد بود اتّصافش به حال، و اتّصاف به اعتبار حلول حال در آن محل خواهد بود.

و حال خالی نیست از آنکه صفت لایقه به محلّ باشد یا صفت غیر لایقه به محلّ، اگر صفت لایقه باشد چون واجب فی حدّ ذاته خالی باشد از آن هر آینه فی ذاته ناقص باشد و مستکمل به غیر، که معلول واجب است؛ و اگر صفت غیر لایقه به محلّ باشد اتّصاف واجب به آن نقص باشد، و نقص واجبست کمالش به غیر مجوّز نیست به اجماع.

و ایضاً گوئیم: که اگر صفت لایقه نباشد معلول واجب نشود و معلول غیر واجب نیز نتواند بود؛ و اگر صفت لایقه باشد لیاقت و کمالیتش به اعتبار نحو وجودش باشد، یا به اعتبار خلط به عدم و نقصان وجود؛ شاید که به اعتبار محض وجود مُفاض از واجب باشد، چه وجود مفیض اکمل و اتمّ از وجود مُفاض باشد و مستکمل به وجود مُفاض نشود.

و اگر به اعتبار خلط به عدم باشد که از لوازم امکان است لازم آید که عدم کمال وجود باشد، و شرکمال خیر، و نقصان کمال تمام؛ و همچنین لازم آید که متّصف فی حدّ ذاته به چیزی موصوف باشد به عدم آن، پس صفت زایده لایقه متصوّر نباشد. و از اینجا معلوم شد که اتّصاف واجب به صفات زایده مجوّز نباشد.

فصل چهارم

در آنکه واجب الوجود متحیز نیست
و لذت مزاجیه و الم مطلقاً بر او روا نیست

اگر واجب الوجود - تعالی شأنه - متحیز باشد، متحیز بالذات باشد یا متحیز بالطبع باشد؛ نشاید که متحیز بالطبع باشد، چه تحیز بالطبع بی علاقه حلول متصور نشود؛ و نشاید که متحیز بالذات باشد، زیرا که هر چه متحیز باشد منقسم باشد، به نحوی از انحاء انقسام، به اجزای متقدّره: و اجزای متقدّره: یا متخالف بالحقیقه باشند، یا متوافق بالحقیقه.

و بر هر تقدیر، کل متخالف الحقیقه باشد با هر یک از اجزاء یانه، اگر کل و اجزاء مختلفه الحقایق باشند هر یک از اجزاء ممکن باشند، چه تعدّد واجب مجوّز نباشد، و انقسام واجب به ممتنع متصور نگردد، و چون جزء ممکن باشد کل واجب نباشد، چه وجود منقسم به حقایق مغایره وجود نشود. و ایضاً حقیقت مرکّبه از ممکنات احقّ است به امکان. و اگر اجزاء متوافق الحقیقه باشند حقیقت کل نفس انیّت او نباشد و حقیقت مغایره انیّت واجب نبود، و از اینجا معلوم شد که واجب الوجود جسم نباشد.

و توابع مزاج، از لذّت مزاجیه و الم، بر او روا نبود، و الم غیر مزاجی نیز بر او روا نیست، چه الم ادراک منافی است از آن جهت که منافی است؛ و نشاید که ممکن منافی واجب الوجود باشد، زیرا که واجب مبدأ ممکنات است، و چیزی منافی مبدأش نباشد. و نشاید که ممتنع منافی باشد، زیرا که ممتنع را وجود متصور نباشد، و عدمش منافی نتواند بود.

فصل پنجم

در آن که واجب الوجود متحد به غیر نتواند بود

بدان که اتحاد واجب با واجب دیگر، چون تعدّد واجب ممتنع است مجوّز

نباشد، و اتّحادش به ممتنع، چون وجود ممتنع، مستحیل باشد، و اتّحادش به ممکن مستلزم وجوب ممکن یا امکان واجب باشد، پس واجب الوجود متّحد به چیزی نباشد.

فصل ششم

در آن که واجب الوجود به آلات جسمانیّه مرئی نشود

چون آن که به آلات جسمانیّه مرئی شود متقدّر و متجزّی باشد، و واجب الوجود متقدّر و متجزّی نتواند بود، پس واجب به آلت جسمانیّه مرئی نشود. و بدان که ادراک به غیر صور مدرکه ما را به آلات جسمانیّه حقیقه رؤیت نباشد، و اگر رؤیت بر آن اطلاق شود مجاز باشد. و نقلیات دالّه بر جواز رؤیت محمول بر رؤیت غیر حقیقیّه باشد، و نقلیات وارده در عدم جواز رؤیت محمول بر رؤیت به ابصار و آلات جسمانیّه باشد.

فصل هفتم

در آنکه واجب الوجود در وجود و اتّصاف به صفات کمالیه محتاج به غیر نباشد و هر چه غیر واجب است به واجب محتاج باشد، چون واجب الوجود باید که نفس وجود باشد و اتّصافش به صفات کمالیه لذاته باشد احتیاجش به غیر جایز نباشد، و چون ممکن بذاته موجود نتواند شد هر چه غیر واجب است محتاج به واجب باشد.

تتمّه

[ید، وجه، قدم، رحمت، رضا، کرم، تکوین، راجع به صفات مذکوره است] آنچه، جمعی، از صفات مغایره صفات سابقه دانسته اند - مثل ید و وجه، و

قدم، و رحمت، و رضا، و کرم و تکوین - راجع‌اند به صفات مذکوره و مغایر آن صفات نیستند؛ چه ید عبارت از قدرت است، و وجه از وجود، و قدم از بقا، و رحمت و رضا و کرم از ارادات خاصه، و تکوین از قدرت و اراده؛ چه تکوین صفتی است که کون بعد از عدم بر او مترتب می‌شود، و کون مترتب می‌شود بر فاعل به حیثیتی که صحیح باشد از او فعل، به آنکه چون خواهد بکند، و برخواستن او فعل مترتب شود، پس ترتب فعل بر قدرت و اراده باشد، و کون اشیاء محتاج به صفتی دیگر نیست، و دلیل بر صفات مغایره صفات مذکوره سابقه نیست.

مطلب چهارم در افعال

و این مطلب مشتمل است بر ده فصل

فصل اوّل

در تقسیم افعال و تحسین و تقبیح عقلیّین

بدان که فعل صادر از فاعل مختار باشد یا از غیر فاعل مختار، و قسم ثانی متعلّق مدح و ذمّ و ثواب و عقاب نشود، و قسم اوّل اگر فاعلش مستحقّ ذمّ یا عقاب بر آن فعل باشد آن فعل راقبیح گویند. و اگر فاعل مستحقّ ذمّ یا عقاب بر آن فعل نباشد آن فعل را حسن گویند. و متکلمین را در آنکه حسن و قبح به حکم عقل یا به حکم شرع است خلاف است: علماء امامیه و معتزله به حسن و قبح عقلی قائل شده‌اند، و اشاعره به حسن و قبح شرعی قائل شده، انکار تحسین و تقبیح عقلی نموده‌اند؛ و این اختلاف در حسن و قبح به معنی مذکور است، نه در حسن و قبح به معنی ملائمت غرض و منافرت غرض، و نه در حسن و قبح به معنی کمال بودن صفت و نقص بودن صفت، چه حکم عقل به حسن و قبح به این دو معنی محلّ خلاف نیست. و قائلون به حسن و قبح عقلیّین اختلاف کرده‌اند، در آنکه حسن و قبح فعل

لذاته است، یا به صفت حقیقیّه لازمه است، یا به وجوه و اعتبارات؟ بعضی فرق کرده‌اند میان حسن و قبح و گفته‌اند که قبح به صفت مقتضیه قبح است، و حسن به صفت مقتضیه حسن نیست. و حق آنست که هرگاه حسن و قبح عقلی باشد به هریک از این وجوه تواند بود. پس در فعل شاید که حسن و قبح لذاته باشد، چون صدق و کذب، و شاید که به صفت لازمه باشد، چون ظلم و عدل من حیث الفساد و الصّلاح، و شاید که به وجوه و اعتبارات باشد، چون رخص شرعیّه که از آن جهت که متعلّق رخصت شارع است حسنّ الفعل و راجح العمل است.

و بدان که حُسن را چنانچه به معنی مذکور که نقیض قُبح است استعمال کنند، به معنی بودن فعل به حیثیتی که فاعلش مستحقّ مدح یا ثواب باشد نیز استعمال نمایند.

و به اطلاق اوّل فعل حسن منقسم به چهار قسم باشد، زیرا که فعلی که فاعلش مستحقّ ذمّ و عقاب نباشد فاعلش مستحقّ مدح یا ثواب باشد، یا نه.

و بر تقدیر اوّل تارکش مستحقّ ذمّ یا عقاب باشد یا نه؛ آنچه فاعلش مستحقّ مدح یا ثواب باشد و تارکش مستحقّ ذمّ یا عقاب آن را واجب گویند، و آنچه فاعلش مستحقّ مدح یا ثواب باشد و تارکش مستحقّ ذمّ و عقاب نباشد آن را مندوب گویند.

و بر تقدیر دوّم تارکش مستحقّ مدح یا ثواب باشد یا نه، اگر تارکش مستحقّ مدح یا ثواب باشد مکروه گویند و اگر به ترک مستحقّ مدح یا ثواب نباشد مُباح. و به اطلاق ثانی مکروه و مُباح داخل حسن نباشند و واسطه باشند میان حسن و قبیح. و ظاهراً قول فارق میانه حسن و قبح به اثبات صفت مقتضیه در حسن دون قبیح به استعمال و اطلاق اوّل ناظر است، و قول غیر فارق به اطلاق و استعمال ثانی.

و نزاع با اشاعره در تحقّق حالتی است که اگر فاعل بر آن حالت در فعل اطلاق یابد و به مقتضای آن حالت عالم باشد حکم کند به قبح فعل یا به حسنش؛ و دلیل تحقّق این حالت در افعال علم به حسن احسان و قبح ظلم است، قطع نظر از ثبوت شرع کرده، چه عقل در حکم به استحقاق مدح و جزای خیر بر احسان و به استحقاق ذمّ و مؤاخذه بر

ظلم و عدوان توقّف نکند؛ و منازعه در این مکابره با مقتضای عقل است.

و ایضاً اگر حُسن و قُبَح به شرع باشد، نه به عقل، مناطِ استحقاق مدح و ذم یا تعلق امر و نهی به فعل باشد، یا امر به مدح مطیع و ذمّ عاصی، یا اخبار از استحقاق مدح بر اطاعت و ذمّ بر عصیان.

اگر نفس مأمور به بودن و منهیّ عنه بودن را حسن و قبح گویند محض اصطلاح باشد و به نفی حسن و قبح مطلق راجع شود، نه قول به شرعیّت حسن و قبح. و اگر مأمور به بودن و منهیّ عنه بودن را مناط حکم عقل به حسن مأمور به و قبح منهیّ عنه دانند پس حکم عقل در حسن و قبح معتبر باشد. و کلام در حسن امر به مدح و ذمّ و متعلق به این امر بر این قیاس است که مذکور شد. و اما اخبار به استحقاق اگر مطابق اش متحقّق نباشد حسن و قبح منتفی باشد، و اگر مطابقش متحقّق باشد حسن و قبح به نفس اخبار نباشد.

و ایضاً اگر حسن و قبح عقلیّین منتفی باشند جایز خواهد بود تقبیح طاعت و تحسین معصیت، لکن جایز نیست بدیهه.

اگر گویند: که هرگاه اگر کذب قبیح باشد عقلاً و صدق حسن باشد عقلاً، کذب مُنْجی نبیّ حَسَن و واجب نباشد، و صدقِ مُفْضیّ به اِهْلَاکِ بنیّ قبیح و مُحَرَّم نباشد؛ لیکن اوّل واجب است و ثانی حرام.

گوییم: که جواز کذب و حرمت صدق مذکورین از جهت حُسن ارتکاب اقلّ القبیحین است، نه از جهت حُسن کذب و قُبَح صدق.

اگر گویند: که فعلی که صحیح التّرك نباشد متّصف به حسن و قبح نشود، و فعل بی استجماع شرایط وجود فعل متحقّق نشود، و ترک با استجماع شرایط وجود ممکن نباشد، پس اتّصاف فعل به حسن و قبح مُجَوِّز نباشد.

گوییم: که آنچه از شرایط اتّصاف فعل به حسن و قبح است قادریّت فاعلی است، نه امکانِ عدم نسبت به جمیع شرایط، و از نفی امکان عدم نسبت به استجماع شرایط لازم

نیاید نفی قادریت، چه وجوب به اختیار محقق اختیار است، نه منافی آن.

فصل دوم

در آنکه فعل قبیح از باری، سبحانه، صادر نشود و از عباد فعل قبیح اراده ننماید بدان که چون واجب الوجود محتاج به فعل قبیح نباشد و عالم باشد به قبیح آن، صدور قبیح از او مجوز نباشد.

اگر گویند: که چون علم به نفع، مخصص و مرجح وجود است، چرا نشود که قبیحی که نافع در نظام اعلی باشد از واجب صادر شود؟
گوییم: که آنچه نافع در نظام اعلی باشد از آن جهت که نافع است در نظام اعلی حسن باشد، و اگر جهت قبیحی در او باشد مقاومت به این جهت حسن نکند.
اگر گویند: که چون هر نافع در نظام اعلی مجوز الصدور باشد چرا تجویز کذب نافع بر واجب نکنند.

گوییم: که کذب واجب نشاید که نافع در نظام اعلی باشد، چه تجویز کذب بر او اضرب اشياء است به نظام اعلی، با آنکه نفعی که بر کذب مترتب شود به تعریض و توریه حاصل گردد. و قبیحی که نفعی که بر او مترتب شود به غیر او حاصل شود فعلش حسن نباشد.
اگر گویند: که مفسده بر تجویز مترتب گشته، نه بر جواز، و غرض عدم جواز است، نه عدم تجویز.

گوییم: که چون جواز مستلزم تجویز است مفسده ای که بر تقدیر تجویز لازم آید بر تقدیر جواز لازم باشد، و چون عمومیت قدرت را سابقاً اثبات کردیم قبیح مقدور واجب باشد، لیکن از او صادر نشود، و امتناع صدورش نظر به ذات واجب نباشد، و امتناع نظر به غیر منافی صحت صدور نظر به ذات نیست.

و بدان که اراده باری - تعالی - به قبیاح از افعال عباد تعلق نگیرد. و اراده باری در افعال اختیاریه عباد عبارت باشد از علم به نفع صدور فعل از عبد به اختیار، یعنی

نافع است صدورش بر تقدیری که مُرادِ عبد باشد، و این اراده موجبِ وجود فعل مطلقاً نباشد، بلکه مقتضیِ وجوبِ فعل بر عبد باشد، یا استحبابِ فعل؛ و علم به نفع ترکِ عبد فعل را اختیاراً، که چون به فعل نسبت دهند، کراهتِ فعل گویند، مقتضیِ حرمتِ فعل یا مکروهیتِ بر عباد باشد؛ چه آنچه نافع در نظامِ اعلیٰ باشد به اعتبارِ جهتِ حسنش مُراد باشد، و آنچه نه چنین باشد اراده که عبارت از علم به نفع است به آن متعلق نتواند بود، و شاید که اراده واجب به کذبِ عبد تعلق گیرد، چه کذبِ بعضی از عباد مضرّ به نظامِ اعلیٰ نیست، و تواند بود که عبدی را قدرت بر تعریض و توریه نباشد و کذب بر او متعین شود، و در این محذوری نیست.

فصل سوّم

در آنکه افعال الله را اغراض و مصالح باشد

بدان که چون حق - تعالیٰ - عالم و قادر است، و آنچه از او صادر می‌شود به اراده و مشیت متعلق است، پس آنچه از او صادر می‌شود، لکونه اُصلَح و اُنْفَع، صادر خواهد شد. که اگر اُصلَحیت و اُنْفَعیت را دخل نبوده باشد، و علم، لکونه اُصلَح و اُنْفَع، مخصّص و موجبِ وجود نباشد، ترجیح فعل لا بسببِ خواهد بود، و فعل لا بسببِ عبث است، و عبث بر حکیم روا نیست.

و آنچه نافیان غرض گویند: که «نشاید که غرض عاید به حق باشد و الا وجودش البق خواهد بود به حق، و استکمال واجب به غیر لازم آید، و نشاید که عاید به حق نباشد و الا غرض فعل حق را نشاید»، مدفوع است به آن که مراد از عود غرض به حق اگر البقیّت فعل به او است به اعتبار ترتّبِ غرض بر آن فعل استکمال حق به فعل لازم نیاید، شاید که فعل تابع کمال ذات باشد، و از این جهت اَلْبِق به ذات باشد، نه آنکه ذات به وجود غرض و فعل مستکمل گردد؛ و اگر مراد به عود فرض به فاعل آنست که به وجود غرض حاصل شود او را کمالی که به دون آن مفقود باشد عود غرض به فاعل لازم نباشد.

فصل چهارم

در آنکه افعال اختیاریه عباد مستند است به ایشان

بدان که اذهان مستقیمه سلیمه در حکم به استناد افعال به عباد توقّف ننمایند، و این استناد به اعتبار ترتّب وجود فعل است بر قدرت و اراده عبد، و این ترتّب با افاضه فعل وجود غیر را متصور است، و از ترتّب مذکور لازم نیاید که عبد خالق و مفیض وجود حرکت باشد، بلکه لازم از ترتّب مذکور فاعلیّت عبد است فعل را. خلاصه کلام: آنکه چون علاقه لزوم میانه قدرت و اراده عبد وجود فعل باشد من حیث الاستلزام ایجاب وجود فعل به او مستند باشد. و از این ایجاب لازم نیاید که افاضه وجود از او باشد، چنانکه ماهیّت نار موجب استلزام حرارت است، و از این لازم نیاید که مفیض وجود حرارت باشد.

و آنچه در کلام مجید و آثار نبویه وارد شده در اختصاص خالقیت به حضرت باری - تعالی - منافی فاعلیّت عبد نیست، و لهذا جایی که به عنوان فعل و عمل و صنع ذکر فرموده به عبد نسبت داده است.

قال عزّ من قائل: «لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ. خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ. إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلْقْنَاهُ بِقَدَرٍ. وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْلَمُونَ. وَاسْرُوا قَوْلَكُمْ أَوْ اجْهَرُوا بِهِ، إِنَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ. أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ».

و قال الله تعالى: «مَنْ عَمِلَ صَالِحًا فَلِنَفْسِهِ. لِيَجْزِيَ الَّذِينَ أَسَاءَ وَانْمَاعِمُوا. مَنْ عَمِلَ سَيِّئَةً فَلَا يُجْزَى إِلَّا مِثْلَهَا. إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ. وَ مَا يَفْعَلُوا مِنْ خَيْرٍ فَإِنَّ اللَّهَ يَعْلَمُهُ. وَ افْعَلُوا الْخَيْرَ. وَلَبَسَ مَا كَانُوا يَصْنَعُونَ. وَاللَّهُ يَعْلَمُ مَا تَصْنَعُونَ».

و جعل و فعل اشیاء را نسبت به عبد داده، عبد را فاعل جعل ساخته و فاعلیّت و جاعلیّت به فعل را نسبت به ذات احدی داده. قال الله تعالى:

«يَجْعَلُونَ أَصَابِعَهُمْ فِي آذَانِهِمْ. وَجَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ. وَ قَالَ تَعَالَى حَكَايَةً: «رَبَّنَا وَاجْعَلْنَا مُسْلِمِينَ لَكَ. رَبِّ اجْعَلْنِي مُقِيمَ الصَّلَاةِ. وَ اجْعَلْهُ رَبِّ رَضِيًّا».

و اما قوله تعالى: **فَعَالَ لَمَّا يُرِيدُ**. و قوله تعالى: **«يَفْعَلُ اللَّهُ مَا يَشَاءُ»** دلالت بر اسناد فعل عبد به باری نمی‌کند، چه مفهوم از **«فَعَالَ لَمَّا يُرِيدُ»** **فَعَالَ** لَمَّا يُرِيدُ آن یفعله است. و همچنین **«يَفْعَلُ اللَّهُ مَا يَشَاءُ»** و تعلق اراده و مشیت به فعل عباد بر این نحو نیست، و اراده ایمان و طاعات از عبد مقتضی وجوب ایمان و طاعات است بر عبد، نه فاعلیت ذات احدی فعل عبد را.

و اما اسناد خلق به غیر باری - تعالى - چنانچه در کلام مجید واقع شده، قوله تعالى: **«وَأَخْلَقْ لَكُمْ مِنَ الطِّينِ. وَ إِذْ تَخْلُقُ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ»** منافی اختصاص مذکور نیست، چه خلق مُسَنَد به غیر به معنی تقدیر و تصویر است، و خلق به معنی ایجاد و افاضه وجود مخصوص به واجب است و به غیر مسند نشود. و اما قوله تعالى: **«فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ»** بر تقدیری که دال بر اسناد خالقیت به غیر باشد محمول بر تقدیر و تصویر تواند بود.

و بدان که اگر اراده عبد موجب فعل عبد نبودی مدح و ذم عباد بر افعالشان و امر و نهی صحیح نبودی، و ثواب و عقاب بر طاعت و معصیت مترتب نشدی. و اما قول به آنکه کل حوادث به قضاء الله و قدره است، چنانچه بر السنه اکثر جاری است، اگر مراد به قضا و قدر خلق و افاضه وجود است، چون افاضه وجود جمیع موجودات از واجب است، صحیح باشد که کل حوادث به قضا و قدر است؛ و اگر مراد به قضا و قدر به ایجاب و الزام است، پس ایجاب و الزام به تکلیفی، مخصوص است به واجبات بر مکلفین، و ایجاب و الزام اقتضایی و استلزامی شامل کل حوادث است؛ و اگر به معنی اعلام و تبیین و اثبات در لوح محفوظ است شامل جمیع موجودات حادثه است، چه جمیع حوادث در لوح محفوظ مثبت باشند.

فصل پنجم

در آنکه اضلال عباد به معنی گمراه گردانیدن به اشاره بخلاف

حق، یا ایجاد خلاف حق و تعذیب غیر مکلفین بر واجب الوجود روا نبود

زیرا که اضلال عبد و تعذیب و معاقبه بر ضلال مترتب بر آن قبیح است و بر حکیم روا نیست. و آنچه در کلام مجید وارد شده از اسناد اضلال به باری تعالی، قال الله تعالی: «وَمَنْ يَضِللِ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِنْ هَادٍ». و قال: «يُضِلُّ بِهِ كَثِيرًا» «وَمَنْ يَضِللِ فَأُولَئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ» اضلال به معنی اِهلاک است، یا نسبت به جماعتی است که مستحق ابقاء بر ضلال شده باشد به جهت تمادی در باطل و التزام عناد، و اضلال به معنی ابقاء بر اضلال نسبت به ایشان قبیح نیست.

و اما تعذیب غیر مکلف، به جهت آنکه مستحسن نباشد مخاطب ساختن و مکلف کردن، معاقب ساختن و عذاب نمودن قبیح است.

و آنچه در کلام مجید وارد شده، حکایه عن قول نوح علیه السلام: «وَلَا يَلْدُ وَإِلَّا فَاَجْرًا كَفَّارًا» مجاز است به تسمیه شیء به اسم مایوؤلّ إلیه.

و آنچه در آثار وارد شده از استخدام اهل جنّت اطفال کفار را دالّ بر تعذیب نیست، چه استخدام مستلزم ایلام نیست، و بر تقدیری که موجب الم باشد به جهت اصلاح تواند بود، چون فصد و حجامت، نه به جهت تعذیب و عقوبت. اگر گویند: که اطفال کفار مشارک آباءند در احکام کفر، و کفار معذب اند.

گوییم: که مشارکت اطفال با آباء در بعضی از احکام کفر است، و تبعیت در بعضی از احکام کفر مستلزم تبعیت در اصل کفر و جمیع احکام کفر نیست.

فصل ششم

در حسن تکلیف و وجوبش

بدان که تکلیف حسن است، به واسطه آن که در تکلیف جهت مقبّحه متصور

نیست غیر اشتغال بر مشقّت، «لا بمصلحة مطلوبة؛ و چون مشقّت تکلیفی متضمّن مصلحت عظیمه که آن استحقاق تعظیم است، و بدون تکلیف حاصل نمی شود، مشتمل بر جهت مقبّحه نباشد.

اگر گویند: که ترجیح مصلحت مذکوره مشقّت را اگر به اعتبار وقوع تعظیم باشد چون وقوع تعظیم به تفضّل حاصل می تواند بود تکلیف حسن نباشد، و اگر به اعتبار نفس استحقاق گویند مقاومت مصلحت استحقاق تعظیم مفسده اشتغال بر مشقّت را ممنوع باشد.

گوییم: که چون تفضّل به تعظیم بی استحقاق قبیح است وقوع تعظیم به دون تکلیف صورت نیابد، و بر تقدیری که تفضّل به تعظیم بی استحقاق قبیح نباشد نفس استحقاق کافی است در حسن تکلیف، چه تحقق حالتی که محقق تعظیم و موجب إلجاء نباشد مصلحت عظیمه است که ارتکاب مشاقّ در تحصیل آن مستحسن عقول و اذهان مستقیمه است، و تکلیف مشتمل است بر جهت مرجّحه که آن اقامت عدل است با استحقاق تعظیم و فوز به ثواب، و اگر تکلیف نبودی عدل صورت نیافتی.

بیان این مقال: آن که چون به واسطه انتظام امور کلیّه و ابقاء انواع سفلیّه، قوای شهوانیّه و غضبیّه در حیوان ترکیب شده، انسان که اکمل انواع است به حفظ او فرو نصیب اوفی از قوی بر وفق حکمت اختصاص یافته، و از ابتداء خلقت عمده تصرفات بر وفق مقتضای قوی واقع می شود و تقویت یافته متمکن و مستولی می گردند. و شک نیست که عقل هر کس به ادراک محاسن و مقابح افعال وافی نیست، و در زجر و منع قوی و رفع مقتضیاتشان کافی نی.

پس حکمت کامله مقتضی آن است که معاونی به قوّت عقلیّه منضم شود که با رعایت و تقویت او قوّت عملیّه را ممانعت قوی و زجرشان میسر باشد و به وجود آن معاون اقامت عدل تحقق پذیرد، و آن تکلیف است.

و چون نصب دواعی شرّ و فساد بی اقامت مدافع و زاجری تقریب به قباح و

مفسد است و به منزله تحریض بر آن قبیح است، پس اعطای قوای شهوانیه و غضبیه به نفوس بی نصب زاجری و مانعی مجوز نباشد، پس وقوع تکلیف لازم باشد و ترکش غیر جایز.

و بدان که حُسن تکلیف مشروط است به آن که در تکلیف مفسده‌ای نباشد نسبت به مکلف به این تکلیف، یا به مکلف دیگر، و مفسده‌ای نسبت به همین مکلف، چون استلزام این تکلیف اِخلال به تکلیف دیگر را و مفسده‌ای نسبت به مکلف دیگر، چون استلزام این تکلیف اِبعاد از طاعت مکلف دیگر را؛ و به آنکه تکلیف مقدّم باشد بر مکلف به؛ چه که اگر مقدّم نباشد تکلیف قبیح باشد؛ و مشروط است به امکان مکلف به، و اِتّصافش به رجحان، به وجهی از وجوه، و مشروط است به علم مکلف به صفات فعل از حسن و قبح، و به قدر جزائی که به فعل مستحقّ آن شوند، و به قبیح نبودن تکلیف از مکلف، و مشروط است به علم مکلف به فعل، و قدرت مکلف بر فعل، و تمکّن از آلت فعل ذی آلت.

و بدان که مکلف به، یا اعتقاد است یا عمل است، و اعتقاد علم است، یا ظنّ است، و طریق تحصیل اعتقاد عقلی است یا شرعی.

و تکلیف مطلقاً منقطع است اتفاقاً، و چگونه منقطع نشود و حال آنکه حالتِ مرجّحه وقوع تکلیف، که استیلاء قوای شهوانیه و غضبیه است، که به جهتِ انتظام معاش دنیوی بر وفق حکمت واقع شده، مقترن به وساوس شیطانی، در نشأتِ آخرت مفقود است؛ چه اهل جنان را، به سببِ ضعفِ قوای شهوانیه و غضبیه نسبت به قوّه عقلیه، و حضور جمیع مُشتهیات و ملاذّ، و عدم عروض حالتِ متنافره، بر خلاف معاش دنیوی، به تکلیف احتیاج نیست.

و ایضاً وقوع تکلیف نسبت به ایشان منافی کمال تعظیم و اجلالی است که به اطاعت و انقیاد مستحقّ آن شده‌اند. و اهل نار را به سببِ احوال و آلام عظیمه مجال تصرّفات قوی نمانده و از وساوس شیطانی و فسادهای نفسانی دورند، و از

معاشرات و معاملات محروم مانده، به عذابهای گوناگون گرفتار و مقهورند. و چون حالت مرجّحه وقوع تکلیف در عقبی مفقود باشد تکلیف منقطع گردد.

فصل هفتم

در عموم تکلیف و شمولش مؤمن و کافر را

بدان که جهات مذکوره در حُسن تکلیف و وجوبش شامل است مؤمن و کافر را، پس تکلیف شامل همه باشد.

اگر گویند: که جهات مذکوره با عدم اضرار مفید است نه با اضرار، و تکلیف مُضرّ است به کافر، پس مستحسن نباشد.

گوییم: که تکلیف کلّ ناس نافع است در تقلیل کفر، و ضرر عاید به کافر از تکلیف مقاومت به آن نکند. و ایضاً، ضرر کافر از تکلیف ناشی از سوء اختیار، به حسن تکلیف مُضرّ نیست، و فایده تکلیف کافر نسبت به خودش رفع رُجحان جانب کفر است نسبت به آنچه به مقتضای حکمت جهت انتظام معاش به عبد اعطا شده. و اما فوز به ثواب نه فائده تکلیف است. بلکه فائده اطاعت و امتثال است.

فصل هشتم

در لطف

بدان: که لطف که عبارت از مقرّب طاعت و مبعّد معصیت است از باری - تعالی - صدورش لازم است؛ زیرا که طلب تکلیفی چون معارض شود به مطالبات نفسانیه ناشیه از قوای مذکوره مادام که جانب طاعت راجح نشود به مرجّحی، غرض مطلوب از ایجاد و تکلیف که تحقّق صلاح و عدل است، ما أمکن، تحقّق نپذیرد، پس اقامت این مرجّح که از او به مقرّب طاعت و مبعّد معصیت تعبیر کنیم لازم باشد.

اگر گویند: وجوب لطف بر تقدیر قبح لطف مُجّوز نباشد و شاید که فعل لطف

قبیح باشد.

گوییم: معلوم است ضرورتاً که در تقریب طاعت و تبعید معصیت وجهی از وجوه قبیح نیست. و چون لطف مُقَرَّب طاعت است نه موجب طاعت تحققش نسبت به کافر مُجَوِّز باشد.

اگر گویند: که اگر لطف واجب بودی اِخبار به سعادت بعضی و به شقاوت بعضی واقع نشدی، چه اِخبار به سعادت موجب اعتماد و جرأت است، و اِخبار به شقاوت موجب یأس است. و اعتماد و یأس مقتضی اند به ترک طاعات و اقدام بر معاصی.

گوییم: که اِخبار به سعادت نسبت به جمعی است که معلوم و محقق است لزوم اطاعت و عدم عصیان ایشان نسبت به الطافی که به ایشان واقع می شود، بلکه نسبت به جمعی که اِخبار مذکور مُقَرَّب طاعت و مُبَعَّد معصیت است ایشان را؛ و اما اِخبار به شقاوت نسبت به منکرین واقع شده و موجب یأس نیست. و تبعید نیست که گویند نسبت به جمعی واقع شده که بعد از تحقق الطاف به تمادی در عیناد مستحق ابعاد از طاعت شده اند.

و بدان که مکلفی که لطف نسبت به او واقع نشده باشد معذب نشود؛ زیرا که نصب داعی بر معاصی به دون اقامت مرجح طاعت زاجر از معاصی [نیست]، پس عذاب نمودن بر معصیت قبیح است، و به منزله تعذیب بر فعل است بعد از تحریص بر آن، و بر حکیم علیم روا نیست.

قال الله تعالى: «وَلَوْ أَهْلَكْنَاهُمْ بِعَذَابٍ مِنْ قَبْلِهِ لَقَالُوا زَيْنًا لَوْلَا أَرْسَلْتَ إِلَيْنَا رَسُولًا». لیکن بر فعل قبیح ذمّ مترتب شود، چه هر چه فاعل مختار که قبیح از او صادر شود مذموم باشد، اگر چه به تحریص بر آن و اغراء غیر باشد و به دون مرجح جانب ترک واقع شده باشد. و بدان: که مرجح مذکور که لطف است باید که ترجیحش به حدّ الجاء نرسد، چه الجاء منافی حکمت اِقدار و تمکین است. و باید که مناسب ملطوفّ فیه باشد، چه امور غیر مناسبه صلاحیت مرجحیت نداشته باشد، و امور مرجحه مناسبه

فصل نهم در آلام و اعواض

بدان: که الم بر دو قسم است: الم واقع ابتداءً، و الم واقع بر سبیل مکافات. اما مکافات اگر زاید بر قدر مستحق نبوده باشد حسن باشد.

و اما الم ابتدایی اگر مشتمل است بر نفع زاید بر الم که به دون آن حاصل نشود، یا بر دفع ضرر زاید بر این الم، یا واقع است بر مقتضای عادت، یا واقع است بر وجه دفع، حَسَن است از آن کس که او را لاین باشد اصلاح حال و حفظ عادت و دفع.

و الم مکافاتی شاید که عقابد باشد که علی وفق المصلحة معجل شده باشد. و آلام ابتدائیّه مشتمله بر نفع باید که متّالم به تحمّل آن راضی باشد اجمالاً یا تفصیلاً، مشتمل باشد بر لطف تا حسن باشد. و هرگاه مشتمل بر لطف باشد شرط نیست اختیار متّالم الم را.

و اما عوض، که عبارت است از نفع مستحقّ خالی از تعظیم و اجلال، استحقاقش حاصل شود به ایلام و به تفویت منافع جهت مصلحت غیر؛ چه ایلام و تفویت منفعت با عدم ایصال عوض به متّالم قبیح باشد، و به انزال غموم مستند به علم یا ظنّ، نه به فعل عبد، چه انزال غموم به منزله اضرار و انزال آلام است، و به امر به مضارّ و اباحه مضارّ، چه الم غیر مشتمل بر منافع متّالم غیر حَسَن باشد، و غیر حَسَن مباح و مأمور به نباشد، و به تمکین غیر عاقل چون سیّاح و بهایم و به تمکین عاقلی که وصول عوض از او صورت نتواند یافت.

و عوض در این صور بر مولم و موجب الم است إلّا در وجود الم لازم به عادت یا واجب شرعاً که عوض بر فاعل فعلی است که عقیب آن وجود الم لازم است به عادت یا واجب است به شرع اگر عوض از فاعل مذکور متصوّر الحصول باشد و إلّا

عوض بر ممکن فاعل و موجبِ عادت و شریعت است. و عوضی که بر عبد است مساوی الم است، و زیاده نفع که به آن تمکین و اقدار حَسَن شود بر حکم عدل علی الإطلاق است. و عوضی که بر حکم عدل است زاید است بر الم به قدری که راضی شود به آن هر عاقلی سلیم العقل.

و عوض الم لازم نباشد که از جنس منافع موعوده در تکالیف باشد. و لازم نباشد که گونه عوضاً مشعور به مستحقّ عوض باشد، چه حُسن ایلام موقوف نیست بر تعویض به منفعت مخصوصی، و بر شعور بکونها ثواباً لازم باشد تا اطاعتِ خود را به عدم مجازات حقیر بشمارد،

و چون استحقاق ایصال نفع از باری تعالی به ایلام ثابت می شود به اسقاط سقوط نیابد، چه استحقاق زایل نگردد و ترک ایصال مایستحقّ از جواد مطلق مستحسن نباشد. و اما استحقاق عوض از مکلفین اگر چه به اسقاط زایل نگردد، لیکن شاید که به اسقاط و ابراء حق مطالبه ساقط گردد، و وجوب اخذ عوض و انتصاف از ظالم جهت مظلوم مرتفع شود.

فصل دهم

در آجال و ارزاق و اسعار

بدان که اجل حیوان وقتی است که علم الهی متعلّق شده به بطلان حیات حیوان در آن وقت، و بر تقدیر عدم وقوع قتل شخصی که مقتول می گردد هر یک از امانت و ابقاء مجوّز است، و دلیلی بر تعیین احد الطرفین نیست، و حلول اجل شخصی شاید که لطف باشد دیگری را، نه آن شخص را، چه به حلول اجل تکلیف منقطع شود، و به دون تکلیف لطف متصوّر نباشد، و تعیین اجل و لزوم آن شاید که لطف باشد همه را. و بدان: که رزق چیزی است که منتفع توان شد به آن و مجوّز نباشد احدی را منع از آن.

اگر گویند: که لازم آید که خدای رازق نباشد کسی را که در همه عمر حرام خورد، لکن باری - تعالی - رزاق است هر کس را إجماعاً.

گوییم: که شخص مفروض اگر مالک حلالی بوده باشد خدای - تعالی - رازق آن حلال باشد، و اگر مالک حلالی نباشد اگر قدرت بر حلال نداشته باشد انتفاع از حرام به قدر ضرورت مجوز باشد و اُحدی را منع از آن نباشد، پس حرام بر آن نحو که مجوز است تصرف در آن رزق او باشد. و در رزق معتبر نیست که انتفاع بر نحو مباح واقع باشد. و اگر قدرت بر مباح دارد مقدور التّحصيل رزق است و لیکن عبد تحصيل ننموده تصرف نکرده است.

و چنانچه رزق معین تواند بود غیر معین نیز تواند بود، و چون رازقیت عبارت است از «ایصال ما یصحّ أن ینتفع به لینتفع به» حضرت باری رازق حرام نباشد. و چون سبب قوی در ایصال منافع للانتفاع باری - تعالی - است اطلاق رازق بر باری - تعالی - غالب شده، در غیر او نادر است؛ و اما سعی نمودن در تحصيل رزق عند الحاجة واجب باشد، و نزد عدم حاجت جهت توسعه مستحب باشد، و نه به جهت توسعه مباحث باشد و سعی به ارتکاب مناهی و محرّمات حرام باشد.

و بدان: که سعی در تحصيل رزق، آنان را که از ریقه عادت مُستخلص شده به استیلای حبّ الّهی بر باطنشان به خلوص حقیقی موصوف گشته اند، مستحسن نیست، مگر به جهت اعانتِ معاونان و تلافی مشاقّ ایشان. لیکن آنان را که اشتغال به مکاسب مانع اهمّ از آن نباشد، اما مقیدان ریقه عادت و محبوسان سجن طبیعت از سعی عند الحاجة چاره نیست، از آن که عادت به ایصال به دون سعی جاری نشده، و ایشان به خلاف عادت منتفع نشوند.

و بدان: که سیر عبارت است از تقدیر عوضی که در معاملات و معاوضات به آن رضا دهند؛ و سیر اگر به انحطاط از معتاد است به حسب زمان و مکان آن را رخص گویند، و اگر به ارتفاع از مجرای عادت است آن را غلا گویند. و خروج از

مجرای عادت به ترقی یا تنزل اگر مستند است به اسباب غیر مستنده به عبد و اختیار عبد به خدای - تعالی - نسبت دهند حتی توافق ارادات و رغبات عامه ناس، و آلا به عبد نسبت دهند. چون جبر سلطان رعیت را بر نرخ خاصی. و آنچه روایت کرده اند: که چون اهل مدینه از رسول الله - صلی الله علیه و آله - التماس تسعیر نمودند و گفتند: «سَعِّرْ لَنَا يَا رَسُولَ اللَّهِ» در جواب فرمود: «الْمُسَعَّرُ هُوَ اللَّهُ» محمول بر آن است که تسعیر نباید کرد، و به حضرت باری - تعالی - باید گذاشت که بر وفق حکمت کامله به فضل شامل او سعر قرار می یابد، نه آنکه هر تسعیری که واقع شود و هر تسعیری که قرار یابد منسوب به او است، که اگر مراد وی این بودی اجابت ملتمس ایشان را منافی نبودی و این قول از آن حضرت معذرت ترک تسعیر نگشتی. و چون تسعیر از آن حضرت واقع نشده، و به این جواب اسکات ایشان فرموده، مفهوم می شود که آنچه ذکر نمودیم مراد بوده؛ واللّه أعلم.

مطلب پنجم در اسماء فصل اول در تحقیق اسم

بدان که اسم عبارت است از الفاظ موضوعه به ازاء مسمی. و خلاف است میانه علماء در آن که اسم نفس مسمی است یا مغایر مسمی. و این خلاف را بعضی توجیه نموده‌اند به آن که مراد به عینیت مسمی عدم زیادت مدلول اسم است بر حقیقت مسمی. و حق آن است که قابلیت خلاف ندارد؛ چه هر دو قسم در اسماء متحقق الوقوع است.

و بعضی گفته‌اند که نزاع در آن است که لفظ اسم به ازاء تسمیه موضوع است، یا به ازاء مسمی. و حق آن است که این نیز لیاقت خلاف ندارد، چه اطلاق لفظ اسم بر الفاظ و حروف از آن شایع تر است که مجال خلاف احدی باشد و به وجهی دیگر توجیه نزاع توان نمود. و آن آنست که چنانچه حقیقت مسمی موجود به وجود عینی تواند بود، موجود به وجود ذهنی تواند بود. و چون موجود به وجود لفظی باشد اسم گویند، و چون موجود به وجود عینی باشد مسمی گویند. و خلاف واقع تواند شد در آن که موجود به وجودین متحد الماهیه‌اند یا متغایر الماهیه.

لیکن در این تقدیر قول به اتحاد مناسب مذهب آنان است که قایل به وجوب تناسب الفاظ و معافی‌اند، یا آن که قول به اتحاد به اشاعره منسوب است، نه به ایشان و حق آن است اسماء متحد با مسمیات نیستند حقیقتاً، لیکن اسماء را با مسمیات تناسبی و ارتباطی تواند بود که به اعتبار آن تناسب بعضی از آثار احدهما بردیگری مترتب شده از او ظاهر گردد.

فصل دوم

در تقسیم اسم

بدان که اطلاق اسم بر مسمی به سبب وضع اسم باشد به ازاء مسمی، یا به طریق توصیف و تحقق موضوع له در مسمی. و اسم موضوع یا موضوع باشد ابتداءً بلا ملاحظه اختصاصی سابق یا به تبعیت اختصاص سابق، و قسم اخیر مأخوذ از ماهیت مسمی تواند بود و مأخوذ از صفت تواند بود. و مأخوذ از صفت به انقسام صفت تحقیقیّه و اضافیّه و سلبیّه منقسم شود، و مأخوذ از فعل تواند بود و ترکیب بعضی با بعضی نیز متصور است؛ و از اقسام مذکوره مأخوذ از ماهیت. و مأخوذ از جزء در اسماء الله یافت نشود، چه ماهیت مغایره انیت در او متصور نباشد، و جزء بر او روان بود، و همچنین هر قسمی که اخذ از ماهیت یا جزء در او مأخوذ باشد، و اخذ از صفت مستلزم زیادت صفت بر ذات نیست. پس در اسماء الله اسم مأخوذ از صفت بأقسامها تواند بود. و همچنین اسمی که اطلاقش نه به اعتبار وضع به ازاء مسمی باشد، چون باید که اطلاقش مسبوق به اختصاص سابق و به تبعیت او باشد منقسم باشد به انقسام قسم اخیر و آنچه از آن قسم در اسماء الله داخل نتوانستی بود از این قسم نیز داخل نباشد.

فصل سوم

در آن که اسماء الله توفیقی است، یا نه؟

بدان که اسماء الله منقسم به دو قسم است: قسم اول اعلام موضوعه در لغات بی

دلالت بر صفتی و فعلی. و چنین اسمی اگر منع شرعی از آن نباشد اطلاقش بی اذن مجوز باشد. و اما اسماء دالّه بر صفات و افعال که قسم دوم است اگر در شرعی از شرایع وارد شده باشد آنچه در لغات دیگر به معنی آن اسماء باشد بی تفاوتی اطلاقش جایز باشد مادام که شرع منع از آن نکرده باشد، و صاحب شرعی که به آن لسان تکلم نموده باشد. احتراز آن ننموده، و التزام لفظی دیگر در تعبیر از آن معنی نکرده باشد.

و آنچه در هیچ شرعی توصیف به آن نشده باشد و معنییی باشد که عقل حکم به ثبوتش کند، اگر اطلاقش موهّم نقصی نباشد و از شرع منعی و تجنّبی از آن فهم نشود محذوری در اطلاقش به طریق اخبار و توصیف نباشد. و اما اطلاق به طریق اسم، یعنی به دون ذکر موصوف و مُخْبَر عنه، بلکه استقلالاً در مقام تعبیر از ذات احدی، بهتر آنست که بر آن جرأت ننمایند، مخافه از اطلاق مالاینبغی در معرض تعبیر از ذات.

فصل چهارم در اسماء الله تعالی

بدان که اسماء الله تعالی که در شرایع وارد شده بسیار است. و از جمله اسماء وارده در شریعت مقدّسه کامله که به طریق اسم مشهور الورد است نودوله نام است که مروی است «هر که احصاء نماید داخل جنت شود». و در این مقام ایراد کرده می شود تبرّکاً و تیمناً بأسمائه العظمیه الشریعه.

۱- الله. این اسم علم است و مختصّ است به واجب الوجود، و بر غیر او اطلاق نشود. و بعضی این اسم را جامد دانند، و به اعتبار صفتی معینه از صفات نیست، بلکه مراد از او ذاتی است که مستجمع جمیع صفات کمال است؛ و صفت استجماع صفات داخل در معنی اسم باشد، یا خارج باشد از معنی اسم؛ و بر تقدیر اوّل دالّ بر صفت استجماع باشد، اگر چه دالّ بر صفت معینه نباشد. و بر تقدیر ثانی مدلولش نفس ذات باشد. و بر هر دو تقدیر موضوع باشد ابتداء. و بعضی گویند: مأخوذ است از «إله» و معنی «إله» معبود به حق باشد. و

گفته‌اند: قادر بر خلق و گفته‌اند که «إله» ذاتی است که خلاف مرادش واقع نشود. و گفته‌اند ذاتی است که تکلیف صحیح نباشد مگر از او. و بر دو قول آخر مرجعش به صفت سلبیه باشد، و بر قول اول صفت اضافیه.

و بعضی گفته‌اند که «إله»، مأخوذ است از «آله» به معنی حیرت، و معنی إله ذاتی باشد که عقول در او حیران باشند. و بر این قول نیز مرجعش به صفت اضافیه. و ظاهر آن است که بر تقدیر اشتقاق به غلبه استعمال معنی اشتقاقی مهجورگشته، مدلولش ذات مستجمع جمیع صفات کمال است، یعنی ذات واجب الوجود.

۲- الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ. این دو اسم مأخوذند از رحمت، و به معنی مُعْطَى نِعَم جلیله و دقیقه باشند. یا به معنی مریدِ انعام. و بر تقدیر اول مأخوذ از صفت فعلیه وجودیه باشند. و بر تقدیر ثانی راجع به اراده باشند. و در اسم «رَحْمَن» مبالغه‌ای است که در «رحیم» نیست، و لهذا گویند: رَحْمَنُ الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ، وَ رَحِيمُ الْآخِرَةِ. و رَحْمَن را بر غیر واجب الوجود اطلاق نکنند، لکن به اعتبار معنی صفتی در واجب استعمال نمایند، و رحیم را بر غیر اطلاق کنند.

۳- الْمَلِكُ: مأخوذ است از ملک، و مَلِک ذاتی است که قدرت بر همه چیز داشته باشد؛ یا آنکه عزیز کند آن را که خواهد، و خار کند آن را که خواهد؛ یا آنکه اذلال او ممتنع باشد؛ یا آنکه متصرف باشد به امرونی در مأمورین؛ یا آنکه محتاج نباشد به چیزی و همه چیز به او محتاج باشند و همه او را باشند و مستند به او. و به معنی اول و دوم به قدرت راجع باشد، و به معنی سوم و چهارم به فعل راجع باشد، و به معنی پنجم مرکب باشد از سلب و اضافه.

۴- الْقُدُّوسُ: مأخوذ است از قُدس به معنی پاکی، و معنی قُدوس پاکیزه و مُبَرَّأ از معایب و مناقص است. و گفته‌اند که قُدوس آن است که مُدَرِّک اوهام و ابصار نتواند بود. و هر دو معنی صفت سلبیه است.

۵- السَّلَام: از مصادری است که اقامه شده است در مقام اسم، و معنی سلام:

سالم از مناقض در ذات و صفات و افعال است. و گفته‌اند که معنی معطی سلامت در دنیا و عقبی است، و به معنی اول سلب در او داخل باشد، و به معنی ثانی صفت فعلیه است، و به معنی سلام کننده بر خلق نیز گفته‌اند. قال الله تعالی: «سَلَامٌ قَوْلًا مِنْ رَبِّ رَحِيمٍ» و به این معنی داخل در تَكَلَّمَ باشد.

۶- الْمُؤْمِن: مأخوذ است از ایمان به معنی تصدیق، و معنی مؤمن: مصدق نفسش باشد، و مصدق رُسُلش در آنچه اخبار نموده‌اند، و مُصَدِّق عباد مؤمنین، به قول یا فعل در دنیا و عقبی، یا مأخوذ است از آمن؛ و معنی مؤمن امن گرداننده اولیا و دوستانش باشد از عذاب، یا آنکه خوف ظلم از او نباشد، یا آنکه امن و امانی متصور نباشد مگر از او، و به معنی اخیر سلب در او داخل باشد، و به معانی دیگر صفت فعلیه باشد، کلامیه یا غیر کلامیه.

۷- الْمُهِيمَن: به معنی شاهد است، و شاهد به معنی عالم و به معنی مصدق به قول استعمال کنند، و گفته‌اند که مهیمن به معنی قائم بر خلق به اعمال و ارزاق و آجالشان است، و بعضی گفته‌اند که به معنی امین است، یا مؤتمن، یا به معنی امن گرداننده از خوف است که در اصل «مؤتمن» بوده است. به همزتین. همزه ثانیه را قلب به یا کردند «مؤیمن» شد، پس همزه اولی را قلب به ها کردند مُهِيمَن شد. و به معنی اول به علم راجع باشد و به معنی ثانی به کلام و به معنی ثالث و رابع و خامس صفت فعلیه باشد مشتمله بر سلب، یا غیر مشتمله بر آن، و به معنی اخیر نیز صفت فعلیه باشد.

۸- الْعَزِيز: به معنی غالب و قاهر است، یا آنکه وجودش به توسط پدر و مادر نباشد، یا آنکه وصول بر او نشاید، یا آنکه حظ منزلت او و مخالفت و تخویف او نتوان نمود، یا آنکه او را مثل نباشد، یا آنکه عذاب کند هر که خواهد، یا آنکه ثواب عالمیان بر او باشد. و به معنی اول اضافیه باشد، و به دو معنی آخر فعلیه باشد و به باقی معانی سلبیه باشد.

۹- الْجَبَّار: به معنی مقهور و مکره سازنده عباد و خلائق است بر آنچه اراده نماید، و به این معنی مأخوذ است از جبر به معنی اکراه. یا به معنی اصلاح کننده امور خلائق است، و

به این معنی مأخوذ باشد از جبر به معنی اصلاح. یا به معنی متعالی از احاطه افکار و ابصار است، و به این معنی مأخوذ است از جبر به معنی عظمت و ترفع از وصول به او. و گفته‌اند، به معنی باک ندارند از بودن هر چه یافت شود، و نبودن هر چه نباشد، یعنی او را تمنی چیزی و تلّھف بر چیزی نباشد. و به معنی رابع صفت سلبیّه باشد.

۱۰- الْمُتَكَبِّرُ: به معنی حقیر داننده هر چیز است نسبت به ذاتش، یا به معنی مترفع در شرف و عظمت، رفعتی که هر عظمت و شرف که در غیر متصور شود در جنب عظمت او حقیر باشد. و گفته‌اند که به معنی منزّه از صفات نقص است، یا به معنی منزّه از صفات نقص و متّصف به صفات کمال. و به معنی اوّل به علم راجع می‌شود، و به معنی دوّم صفت حقیقیّه باشد، و به دو معنی دیگر صفت سلبیّه باشد، یا مشتمل بر سلب.

۱۱- الخالق الباری: این دو اسم به یک معنی است، و معنی هر دو پدید آوردنده اشیاء است، و بیرون آورنده از عدم به وجود، یا معنی خالق: مقدّر دهنده اشیاء است، و معنی باری: موجد بریء از اضطراب، یا معنی خالق: تقدیر کننده اشیاء است به تقدیر سابق بر ایجاد و معنی باری ایجاد کننده. و بر تقدیر اوّل خالق مأخوذ باشد از خلق به معنی ایجاد و بر دو تقدیر دیگر از خلق به معنی تقدیر. و تقدیر در معنی ثانی قدر دادن بالفعل است، و در معنی ثالث تعیین قدر از برای اشیاء. و اما باری بهر تقدیر اوّل و ثالث مأخوذ از «برء» به معنی آفریدن باشد، و بر تقدیر ثانی از «براءت» به معنی تنزّه از اضطراب، لکن به تضمین معنی ایجاد.

۱۲- الْمُصَوِّرُ: به معنی عطا کننده صور به اشیاء است به ایجاد صور در موادّ. و این سه اسم دلالت بر صفت فعلیّه کنند، و بر تقدیری که باری مأخوذ از «براءت» باشد سلب در او معتبر بوده باشد.

۱۳- الْغَفَّارُ: به معنی ظاهر سازنده جمیل و پوشاننده قبیح است، و مأخوذ است از «غفر» به معنی «ستر» و صفت فعلیّه است؛ و گفته‌اند که به معنی مرید از اله عقوبت از مستحقّ است، و راجع است به اراده.

۱۴- الْقَهَّار: به معنی غالب است که مغلوب نشود، و صفت فعلیه است که سلب در او داخل است.

۱۵- الْوَهَّاب مُعْطَى هر چیز محتاجٌ إلیه است هر که را محتاج باشد، یا به معنی کثیرالعطایا بلا عوض است، و به هر دو معنی صفت فعلیه است.

۱۶- الرَّزَّاق: به معنی رزق دهنده هر انسان و حیوانی است، و گفته اند که به معنی خالق ارزاق و مرتزقین و موصل ارزاق به مرتزقین است، و به هر دو معنی صفت فعلیه است.

۱۷- الْفَتَّاح: به معنی مُبَسِّر دشوارها و گشاینده هر مُغْلَقی است، یا به معنی خلق کننده فتح و نصر است، یا به معنی حاکم است، از حکم به معنی ایجاب به قول یا به قضا و قدر، و به این معنی مأخوذ باشد از فتح به معنی حکم کردن، چنانچه به معنی ثانی مأخوذ است از فتح به معنی گشادن، و به هر دو معنی صفت فعلیه است.

۱۸- الْعَلِیم: به معنی عالم به جمیع اشیاء است، و صفت حقیقیه است.

۱۹- الْقَابِض، الْبَاسِط: معنی قابض نگاه دارنده و تقتیر کننده رزق عباد است، و معنی باسط مُوسِع رزق عباد است، تقتیر و توسعه در وفق حکمت، و هر دو صفت فعلیه اند. و آنچه از اسماء متقابل به باشند، چون این دو اسم، مستحسن آن است که با هم ذکر کنند، و افراد احدهما از دیگری ننمایند، چه در افراد، ایهام اختصاص غیر لایق به حکمت کامله است، و ذکر باهم اقوی دلالة بر حکمت و قدرت شامله است.

۲۰- الْخَافِض، الرَّافِع: خافض به معنی پست کننده کفّار است به شقاوتشان، و رافع به معنی بلند گرداننده در جات مؤمنین به سعادتشان، یا خافض پست کننده جبّاران و متکبران است، و رافع بلند گرداننده مرتبه متواضعان است. و گفته اند که خافض به معنی دافع بلایا است، از حفظ به معنی حطّ و وضع، و رافع مُعْطَى منازل رفیع است، و به هر یک از معانی از صفات فعلیه اند.

۲۱- الْمُعْزِ، الْمُذِلّ: معزّ به معنی مُعْطَى عزّت و قدرت و مُلک است آن را که خواهد، و مُذِلّ نزع کننده عزّت و قدرت و مُلک است از آن که خواهد، و از صفات فعلیه اند.

۲۲- السَّمِيع، البَصِير: سميع آن که مخفی نباشد از او مسموعی، و مدرک کلّ مسموعات باشد، و بصیر آن که غایب نباشد از او مبصری و مدرک کلّ مبصرات باشد. و مرجع این دو صفت به علم خاصّی است، چنانچه در تحت صفات مذکور شد.

۲۳- الْحَكَم: به معنی حکم کننده است، و حکم یا به معنی ایجاب و الزام است به قول یا به قضا و قدر، یا به معنی منع است. و بر تقدیر اوّل مراد به «حکم» موجب واجبات است بر وفق حکمت، و بر تقدیر ثانی مانع عباد از ظلم.

۲۴- الْعَدْل: از مصادد واقعه موقع اسم است، و معنی عدل آن است که هر کس را بر وفق استحقاق او مجازات نماید و از قبایح زجر و منع نموده، از ظالم به جهت مظلوم باز خواست کند، و از صفات فعلیّه است. و اشاعره تفسیر کرده اند عدل را به آن که فعلی از او قبیح نباشد. و به این تفسیر از صفات سلبیّه باشد.

۲۵- اللَّطِيف: به معنی مُوصل منافع و مصالح است به عباد به رفق، یا عالم به غامض اشیاء و لطایف امور. و به معنی اوّل از لطف به معنی رفق مأخوذ باشد، و به معنی ثانی از لطف به معنی دقّت و غموض. و گفته اند که به معنی مُحسن به خلق به ایصال منافع، و موثّق عباد است، و به این معنی مأخوذ از لطف به معنی توفیق تیسیر اسباب طاعت باشد، و به معنی ثانی راجع به علم باشد، و به معنی اوّل و ثالث به فعل.

۲۶- الْحَبِير: به معنی عالم به کنه اشیاء و مطلع بر حقایق امور است، و راجع به علم است. و گفته اند که به معنی مخبر است، و مرجعش به کلام است.

۲۷- الْحَلِيم: به معنی مسارعت نکننده به انتقام و تعجیل نکننده به عقاب است، با کمال قدرت و مشاهده عصیان و مخالفت، و مرجعش به سلب است.

۲۸- الْعَظِيم: به معنی متعالی از احاطه عقول و ابصار است.

۲۹- الْغَفُور: به معنی غفّار است.

۳۰- الشَّكُور: به معنی مُجازی بریسیر از طاعت، و ثنا کننده بر آن است. و گفته اند به معنی جزا دهنده بر شکر است، و بر تقدیرین صفت فعلی است.

۳۱- **الْعَلِيُّ الْكَبِيرُ**: **علی** به معنی بلند مرتبه است که رتبه‌ای فوق رتبه او نباشد، و کبیر آن که او را بزرگواری به حسب کمال و ذات و صفات باشد.

۳۲- **الْحَفِیْظُ**: به معنی حافظ دوام موجودات، و رافع فساد ناشی از تضاد عنصریات است. و گفته‌اند که مأخوذ است از حفظ مقابل سهو و نسیان، به معنی عالمی است که سهو و نسیان بر او روا نبود. و گفته‌اند که حفیظ آن است که مشغول نسازد او را چیزی از چیزی، و به این معنی از حفظ مقابل غفلت مأخوذ باشد، و به معنی اوّل صفت فعلیه و به معنی دوّم به علم راجع است، و به معنی آخر مشتمل بر سلب است.

۳۳- **الْمُقِیْتُ**: به معنی مُعطی قوت و خالق قوت است. و گفته‌اند به معنی مقتدر است. و گفته‌اند که به معنی شهید است و گفته‌اند که مُقیم به معنی حافظ شیء است. و بر تقدیر اوّل صفت فعلیه باشد، و بر تقدیر دوّم به قدرت راجع شود، و بر تقدیر سوّم به علم و بر تقدیر چهارم صفت فعلیه باشد.

۳۴- **الْحَسِیْبُ**: به معنی مُحاسب عباد است به اِخبار به افعال مکلفین از خیر و شرّ، یا به معنی کافی است که قدر کفایت عباد از مصالح و معایش ایجاد نموده و اعطا فرموده. و به معنی اوّل از حساب به معنی عدّ و احصاء مأخوذ باشد، و به معنی ثانی از حسب یا حساب به معنی کفایت مأخوذ باشد.

۳۵- **الْجَلِیْلُ**: به معنی متکبّر است، یا به معنی موصوف به صفات جمال و جلال، یا مُتّصف به صفات جلال، چون غناء و ملک و قدرت و علم و تقدّس از نقص.

۳۶- **الْكَرِیْمُ**: به معنی مقتدر بر جود است، یا صاحب جود. و گفته‌اند که به معنی غافر ذنوب است، و گفته‌اند که به معنی بلند مرتبه است، و به معنی اوّل به قدرت راجع باشد و به معنی دوّم و سوّم به فعل، و به معنی چهارم صفت اضافیه باشد، و به معنی اخیر از کرم به معنی شرف و نفاست مأخوذ باشد، و به باقی معانی از کرم به معنی بخشش.

۳۷- **الرَّقِیْبُ**: به معنی حفیظ است، و گفته‌اند که به معنی ملاحظه کننده، ملاحظه دائمی لازم است، لزومی که اصلاً غافل نشود و اگر ممنوع بر آن مطلع باشد اقدام

نماید. و این معنی به علم و حفظ راجع باشد.

۳۸- الْمُجِيب: به معنی اجابت کننده داعین و برآورنده حاجات سائلین، و مُعْطَى

کفایت مضطرّین است، و از صفات فعلیه است.

۳۹- الواسع: به معنی ذاتی است که وجودش شامل جمیع موجودات و رزقش شامل

جمیع خلایق بوده باشد. و گفته اند؛ ذاتی است که محیط باشد علم و قدرتش به جمیع اشیاء، و به معنی اوّل از صفات فعلیه است و به معنی ثانی به علم و قدرت راجع است.

۴۰- الْحَكِيم: مأخوذ است از حکمت به معنی علم به اشیاء علیّی ماهی علیه، و

اتیان به افعال علیّی ما ینبغی، و به معنی علم به افضل اشیاء به افضل علوم. و گفته اند که مأخوذ است از احکام به معنی اِتقان تدبیر و تقدیر، و به معنی اوّل از علم و فعل مرکّب باشد و به معنی ثانی به علم راجع باشد، و به معنی ثالث صفت فعلیه باشد.

۴۱- الْوَدُود: مأخوذ است از وَدّ به معنی محبّت و ودود به معنی مُحِبّ عباد

باشد. و شاید که به معنی مفعول باشد، یعنی محبوب قلوب عباد، به سبب عطایا و الطاف که نسبت به ایشان متحقّق شده، و به هر تقدیر صفت اضافیه باشد.

۴۲- الْمَجِيد: به معنی شریف الذّات و جمیل الأفعال است، و گفته اند که به معنی

کثیر الإفضال است، و گفته اند که ذاتی است که اوصاف جمیله که اوراست دیگری را نباشد، و به معنی اخیر صفت سلّیه باشد و به معنی ثانی به فعل راجع باشد و در معنی اوّل فعل داخل باشد.

۴۳- الْبَاعِث: به معنی مُعید و مُحبّی خلق در نشأه آخرت است، و صفت فعلیه است.

۴۴- الشّهِيد: به معنی عالم به حاضر و غایب است.

۴۵- الْحَقّ: به معنی متحقّق الوجود مُوجد اشیاء است بر وفق حکمت، و گفته اند

به معنی عدل است، و گفته اند که موجودی است که در وجود محتاج به غیر نباشد، و گفته اند که به معنی مُحقّق است، یعنی صادق القول، یا به معنی مُظهر حق، و به دو معنی آخر مرجعش به فعل باشد، و به معنی ثالث مرجعش به وجود،

و معنی اوّل به وجود و ایجاد راجع باشد.

۴۶- الْوَكِيل: به معنی متکفل به امور خلق و حاجاتشان است، یا ذاتی است که موکول باشد به او جمیع امور، و صفت اضافیه است.

۴۷- الْقَوِيّ: به معنی قادر بر هر امر است، قدرتی که ضعف و عجز بر او طاری نشود.

۴۸- الْمَتِين: به معنی شدید القوّه است که قدرتش را نهایت نباشد، و سستی و ماندگی او را لاحق نشود.

۴۹- الْوَلِيّ: به معنی نصرت دهنده و حافظ نصرت است، و به این معنی مأخوذ است از ولایت به معنی نصرت یا به معنی متولی امور و قائم به امور است.

۵۰- الْحَمِيد: به معنی محمود است. و گفته‌اند که به معنی مثنی بر عبادش است به طاعت او، و صفت اضافیه است.

۵۱- الْمُحْصِيّ: به معنی عالم به جمیع امور و احصاء کننده هر چیز است به علمش. و گفته‌اند که به معنی مُخبر از عدد هر معدودی است. و گفته‌اند به معنی قادر است، و به معنی اوّل مأخوذ باشد از احصاء به معنی علم، و به معنی ثانی مأخوذ باشد از احصاء به معنی شمردن، و به معنی ثالث مأخوذ باشد از احصاء به معنی قدرت و توانائی.

۵۲- الْمُبْدِيّ: به معنی موجد بلا سبق ماده است. و گفته‌اند که متفضّل به ابتداء نِعَم است.

۵۳- الْمُعِيد: به معنی اعاده کننده خلق است بعد از هلاک.

۵۴- الْمُحْيِيّ: به معنی خالق حیات است.

۵۵- الْمُمِيت: به معنی خالق موت است.

۵۶- الْحَيّ: به معنی درّاک است فعّال است یا ذاتی که صحیح باشد بر او علم و قدرت.

۵۷- الْقَيُّوم: به معنی قائم به ذاتی است که هر چیزی به او قائم باشد، و گفته‌اند

که به معنی باقی دائم است یا به معنی مدبّر امور مخلوق است، و به دو معنی اوّل مرجعش به نحو وجودش است، و به معنی ثالث صفت فعلیه است.

۵۸- الواجد: به معنی عنی، است که محتاج نشود، و به این معنی مأخوذ باشد از جدت و صفت سلبیه است. یا آن که حاصل باشد او را آنچه خواهد، و مأخوذ از وجود باشد و صفت اضافیه باشد. و گفته اند که به معنی عالم است، و به این معنی از وجدان به معنی ادراک مأخوذ باشد.

۵۹- الماجد: به معنی عالی رفیع است و غالب به شرف هر موجودی، و صفت اضافیه است. و گفته اند که به معنی صاحب ولایت و تولیت است، و صفت فعلیه است.

۶۰- الأحد: و واحد نیز به جای احد روایت شده. و معنی احد منزّه از مشارکت در حقیقت و انحاء ترکیب است. و واحد نیز به همین معنی است. و گفته اند که احد به معنی ذاتی است که ترکیب در آن نباشد، و واحد آن است که مشارکت در صفات نداشته باشد، و به عکس نیز گفته اند.

۶۱- الصمد: به معنی سیّد و مالک است که همه کس همه حوایج را از او خواهند، و گفته اند که به معنی حلیم است، و گفته اند که به معنی عالی درجه است، و گفته اند که به معنی مدعو و مستول است. و بعضی گفته اند که صمد آن است که او را جوف نباشد. و به معنی اوّل و چهارم از صمد به معنی ثابت مستقرّی است که از جای برده نشد. و به معنی ثالث از صمد به معنی مرفّع است و به معنی پنجم از مُصمد به معنی مُصمت است. و به معنی اوّل و ثالث و رابع از صفات اضافیه باشد. و به معنی دوّم و پنجم از صفات سلبیه.

۶۲- ذوالجلال و الإکرام: به معنی صاحب عظمت و غناء مطلق و فضل عمیم است.

۶۳- المُقسِط: به معنی عادلّی است که جور نکند.

۶۴- الجامع: به معنی جمع کننده خصوصت در روز حکم، یا جمع کننده مباینات و الفت دهنده متضادات، یا جمع دارنده اوصاف حمد و ثناء.

۶۵- الضّارّ: النّافع، ضارّ به معنی خلق کننده چیزهایی است که بر او ضرر مترتب شود، و نافع خلق کننده اموری است که نفع دهد.

- ۶۶- الفَنَى: یعنی غیر محتاج در ذات و صفت و فعل است.
- ۶۷- الْمُغْنَى: رفع کننده حاجت عباد از امثال ایشان و اعطا کننده قدر کفایت به ایشان است.
- ۶۸- الْمُعْطَى: به معنی توانگر کننده خلق است و نیکو گرداننده احوال ایشان.
- ۶۹- الْمَانِعُ: منع کننده آنچه خواهد از منافع.
- ۷۰- النُّورُ: به معنی ظاهر بذاته و ظاهر گرداننده غیر است. و گفته اند که به معنی منور است، یعنی مُعْطَى و مفیض نور به ایجاد خلائق و اناره مستنیرات.
- ۷۱- الهَادِی: هدایت کننده است عبادش را به معرفت بی واسطه یا به توسط آنچه خلق کرده است و دلیل ساخته است بر معرفتش.
- ۷۲- الْبَدِيعُ: به معنی آفریننده خلائق است، نه بر احتذاء مثالی، و گفته اند که به معنی موجود بنفسه بی مثل و مانند است.
- ۷۳- الْبَاقِی: آنکه وجودش را نهایت و آخر نباشد، یا واجب لذاته موجود ازلاً و ابداً.
- ۷۴- الْوَارِثُ: به معنی باقی بعد از فناء خلق است و مالک املاک بعد از فناء املاک است.
- ۷۵- الْقَادِرُ، الْمُقْتَدِرُ: این دو اسم به معنی قدرت دارنده است و اسم ثانی ابلغ است از اوّل.
- ۷۶- الْمُقَدَّمُ، الْمُؤَخَّرُ: مقدّم پیش دارنده آن را که خواهد، و مؤخّر باز پس دارنده آن را که خواهد.
- ۷۷- الْأَوَّلُ، الْآخِرُ: معنی اوّل آن است که پیش از همه اشیاء باشد، و چیزی پیش از او و در مرتبه او نباشد. و معنی آخر آن که چیزی بعد از او نباشد، و از صفات سلبیه اند.
- ۷۸- الظَّاهِرُ، الْبَاطِنُ: ظاهر معلوم به ادله قاطعه و آیات باهره داله بر ربوبیت و وحدانیت است، یا به معنی عالم غالب بر اشیاء است، یا به معنی عالم به امور است، یا به معنی عالم به امور ظاهره، و به معنی اوّل از ظهور به معنی تجلی و انکشاف باشد، و به معنی دوّم از ظهور به معنی غلبه است و دست یافتن، و به معنی ثالث از ظهور به معنی اشراف و اطلاع

باشد. و باطن به معنی محتجب از حواس، یا غامض المعرفه غموضی ناشی از غایت ظهور، یا به معنی عالم به خفیات و مطلع بر بواطن.

۷۹- الوالی: به معنی مالک است یا مدبّر امور خلق.

۸۰- الْمُتَعَالی: به معنی بلند مرتبه‌ای است که متجاوز باشد رتبه‌اش از هر رتبه.

۸۱- الْبَرّ: مهربان بر عباد و نیکویی کننده و نفع رساننده به عباد و مهیء مصالح

ایشان است.

۸۲- الثَّوَاب: یعنی گشاینده ابویاب توبه بر عباد، و قبول کننده توبه از عباد، و

مراجعت کننده به فضل بر عبادش چون توبه کنند.

۸۳- الْمُتَنَقِّم: عقاب کننده عاصیان است.

۸۴- الْعَفْو: به معنی محو کننده سیئات است، و مزیل آثار آن از صحایف اعمال و

تجاوز کننده از معاصی است.

۸۵- الرَّؤُوف: به معنی رحمت بسیار دارنده بر عباد و خواهنده تخفیف ایشان است.

۸۶- مَالِک الْمُلْک: تصرّف کننده است در جمیع امور و جمیع مخلوقات چنانچه خواهد.

۸۷- الرَّشید: به معنی کاردان مستقیم التدبیر است. یا به معنی مرشد خلق به

مصالحشان و هدایت کننده به طریق مستقیم. و گفته‌اند که به معنی مستقیم بر طریق حقّ و متصلّب در او است. و گفته‌اند که به معنی عدل است.

۸۸- الصَّبُور: به معنی تعجیل نکننده به عقاب است و مسارعت نکننده به جهت

عدم خوف فوات.

و در بعضی روایات به جای بعضی از این اسماء اسماء دیگر در نود و نه نام

وارد شده. و چون غرض تبرّک به ذکر اسماء عظیمه بود، و مطلب به ذکر آنچه

مذکور شد حاصل بود، بر این قدر اختصار نموده شد.

مطلب ششم

در نبوت

و این مطلب مشتمل است بر شش فصل

فصل اول

در معنی نبی

بدان که نبی در لغت مُخبر و آگاهاننده، و به معنی مرتفع و بلند رتبه، و به معنی طریق وارد شده؛ و به معنی اول از نبأ مهموز اللّام مأخوذ است که به معنی آگاهانیدن است. و نبیّ فعیل است از نبأ به معنی آگاهانیده و مُخبر، قلب نموده‌اند همزه را به یاء و یادریا ادغام کردند نبیّ شد. و به معنی ثانی شاید که از نبأ مهموز به معنی ارتفاع، و نبیّ که فعیل است به معنی مرتفع، به تخفیف همزه و ادغام به طریق سابق، نبی شده باشد. و شاید که اصل باشد غیر مأخوذ از مهموز. و در عرف و اصطلاح انسان مبعوث از حق به خلق است، و معنی اصطلاحی با هریک از معانی لغویّه مناسب است، چه نبی چون مُخبر است از خدای تعالی به معنی اول مناسبت دارد. و به جهت علوّشان و ارتفاع رتبه به معنی ثانی مناسب است.

فصل دوم

در حُسن بعثت و وجوب آن

بدان که چون معلوم شد که تکلیف حسن و واجب است و همچنین لطف، و

معلوم است که علم به تکلیف در اکثر موارد حاصل نشود مگر به ارسال رسل و بعثت انبیاء، و در آنچه تکلیف به آن عقلاً معلوم باشد ارسال رسل لطف باشد، و به دون آن لطف اتمام نیابد، و آنچه موقوف علیه حسن و واجب است حسن و واجب است هر آینه بعثت نبی حسن و واجب باشد.

و شبهه منسوبه به براهمه بر بعثت و ارسال «به آنکه اگر رسول اتیان به موافق عقل کند حکم عقل به آن مَغْنی از رسول باشد و به بعثت احتیاج نباشد، و اگر اتیان به مخالف عقل کند مقبول نخواهد بود، و بعثت بی فائده خواهد بود، بلکه بعثت به جهت اتیان به مخالف عقل قبیح است، و قبیح از واجب صادر نتواند شد».

مندفع است به آنکه بعثت به جهت اتیان به اموری است که عقول به ادراک آن مستقل نیستند، و آنچه عقل به وجدانش مستقل نباشد لازم نیست که غیر مقبول باشد، بلکه تواند بود که عقل به تَوْسُط علم به نبوت حکم به آن کند، اگر چه لخصوصه حُسن معلوم و محکوم به نباشد، با آنکه بعد از تبیین رسول حسنش لخصوصه محکوم به عقل شود با آنکه بعثت در آنچه عقل به آن مستقل است مفید است، و فائده اش تعاضد عقل است، و بعثت نسبت به این امور لطف است، و به دون آن لطف اتمام نیابد، چنانچه سابقاً معلوم شد.

فصل سَوَم

در آنچه باید که نبی به آن متَّصِف باشد

بدان که نبی باید که معصوم باشد از جمیع ذنوب مُحَرَّمه در شریعتی که به آن مکلف است؛ چه ارتکاب مخالفت آنچه اتیان به آن کرده از اوامر و نواهی و صدور ذنوب از او، به غرض بعثت که متابعت مکلفین است او را در آنچه اتیان به آن کرده است مُخَل است.

و أيضاً واجب است متابعت رسول تعظیماً له، و عقل حاکم است به وجوب متابعت او، و حرام است اتیان به معصیت و متابعت در معصیت. پس اگر ذنب از نبی صادر شود اتیان به آن حَسَن باشد و قبیح، و متابعت و مخالفتش هر دو واجب باشد.

و ایضاً اگر ذنب از نبی صادر شود حسن خواهد بود انکار براو عقلاً، چه عقل حاکم است به حُسن انکار مرتکب معصیتی که از جانب ملک مقتدر و جبار قاهر مأمور و منصوب باشد به تبلیغ اوامر، و منع ناس [نبی را] از ارتکاب معاصی و انکار موجب اهانت است، و منافی تعظیم است که لایق به نبی مرسل از جانب حق تعالی است.

و ایضاً باید که نبی موصوف باشد به کمال عقل و فطانت و ذكاء و استقامت، چه آنکه نه چنین باشد متابعت و انقیادش مرغوب عقول نباشد، و چگونه به این صفات مُتَّصِف نباشد با آنکه مناط اِتِّصاف به این صفات ارتباط به مبادی و مجرّدات است که در نبی بر اکمل وجوه باشد، چه بعثت از کمال ارتباط منفک نتواند بود. و ایضاً باید که منزّه باشد از صفات ذمیمه و مناقص خسیسه که عقول سلیمه مجبول است بر تنفّر از آن و استنکاف از متابعت موصوف به آن صفات، تا لطف به بعثت از متحقّق شود.

فصل چهارم

در طریق معرفت صدق نبی

بدان که طریق معرفت صدق مدّعی نبوت ظهور مُعْجَزه است از او. و مُعْجَزه عبارت است از خارق عادت که مقارن تحدی باشد و مطابق باشد و معارض نشود. و بعضی مُعْجَزه را تعریف کرده‌اند به آنکه چیزی است که مقصود از آن اظهار صدق مدّعی رسالت شد.

و وجه دلالت مُعْجَزه بر صدق مدّعی نبوت آن است که به ملاحظه صدور و ظهور خارق عادت بر وفق دعوی، خصوصاً با تکرار این حال، علم حاصل شود به صدق مدّعی در دعوت نبوت.

و ایضاً عقل حاکم است به آنکه خرق عادت واقع نشود مگر به ایجاد الله خرق عادت را ابتداءً یا ایجاد قدرتی در عبد بر فعل مخالف عادت، یا اعطاء علمی نه بر وفق عادت که به وسیله آن اظهار مُعْجَزه نماید. و ایجاد قدرت در عبد، یا علم بر

خلاف معتاد فعل خارق است. و پس مُعْجَز واقع نشود مگر به ایجاد الله خارق عادت را، و استمرار معتاد دلالت بر حسن ابقاء عادت کند. و عقل در حکم به قبح اظهار خارق عادت بر وفق دعوی کاذب توقّف ننماید، پس در ایجاد خارق عادت رفع حسنی و اتیان به قبیحی باشد، و لهذا عقل در حکم به صدق مظهر خارق عادت بر وفق دعوی توقّف ننماید.

و ایضاً، طریق معرفت صدق مدّعی نبوّ عامّه خلایق را منحصر است در خارق عادت، چه در امور معتاده امری که دلالت بر صدق مدّعی نبوّت کند نیست، و این تبلیغ امور معتاده به معاونت حدس معلوم است. و خارق دالّ بر صدق نبی یا خارق عادتی باشد که ظهورش موجب علم هر کس باشد، یا خوارق عادات متعدّده نسبت به اشخاص، چون علم ضروری و اظهار حق بر ایشان به خلاف عادت. و خلاف عادت بر نحو ثانی متحقّق نیست ضروراً. و اگر قسم دیگر مفید علم به صدق مظهر خلاف عادت نباشد اقامت عدل و تکلیف و لطف مرتفع خواهد بود. و از این اخلال به واجب لازم آید و مجوّز نیست. پس باید که ظهور خارق عادت از نبی موجب علم به صدقش باشد چنانچه واقع است، و هر کس داند که بعد از ملاحظه اعجاز و علم بگونه معجزاً علم به نبوّت حاصل شود.

اگر گویند که آنچه خلاف عادت دانند از مُعْجَزات چون از غیر انبیاء مثل آن صادر می شود خلاف عادت نباشد. چنانکه از مریم علیها السّلام و از آصف بر خیا و غیر او از صالحین، رحمة الله علیهم اجمعین، منقول شده است. گوئیم که صدور از انبیاء و اولیاء موجب اعتیاد نمی شود، و به صدور از ایشان از حدّ اعجاز بیرون نمی رود.

فصل پنجم

در اثبات نبوّت نبینا علیه الصّلاة و السّلام

بدان که چون آن حضرت دعوی نبوّت نموده، و اظهار مُعْجَزه باقیه مستمرّه که

قرآن مجید است کرده، علم به صدق دعوی او حاصل شده است. اما بیان اعجاز قرآن آن است که به نقل متواتر معلوم شده که پیغمبر ما (ص) به اتیان به قرآن تحدی نموده است و جمیع فصحاء و بلغاء از اتیان به مثلش عاجز شده‌اند. و این دلالت می‌کند بر اعجاز من حیث البلاغة و الأسلوب. و ایضاً قرآن مشتمل است بر اخبار به مغیبات و حکایات انبیاء سابقین و امم سالفه. و شک نیست که ظهور چنین کلامی، از امی غیر مختلط به اهل کتاب و ارباب مکاشفات، یا به انزال کلام من عندالله باشد، یا به القاء معانی آن، و هر یک غیر معتاد است. پس به اتیان به قرآن خارق عادت ثابت شد و نبوت معلوم گشت، و بعد از ثبوت نبوت ظاهر شد که خرق عادت ثابت شده و نبوت معلوم گشت. و بعد از ثبوت نبوت ظاهر شد که خرق عادت به انزال کلام بوده است، نه به القاء معانی.

و این مُعْجَزه به بقای در دهور و ایام و ادراک کلّ مکلفین آن را فایق است بر مُعْجَزات انبیاء سابقین، صلواتُ الله علی نبینا و علیهم اجمعین، و مُعَاضِد است به اخبار انبیاء سابقین و بشارت دادن به رسالت او، و به اخبار کثیره منقوله به طرق معتبره مشتمله بر صدور مُعْجَزات دیگر که قدر مشترک از آن متواتر است؛ و بعد از اثبات نبوت او، علیه السلام، به طریق مذکور، عموم رسالت که منقول است از او متواتراً ثابت گردد.

فصل ششم

در دفع شبه منکرین

شبهه اول: آن که این شریعت ناسخ شریعت سابقه است، و نسخ شریعت سابقه باطل است، زیرا که شریعت سابقه نشاید که متضمّن مفسده باشد و الا اعمالش قبیح باشد، و چون متضمّن مفسده نباشد رفعش قبیح باشد و منسوخ نشود. و جوابش: آن است که تکالیف واقعه در شرایع، بعضی از آن بر وفق مصالحی است که به حسب اوقات و ازمان و اوضاع مختلف شود، و جهت حسن و قبح آن به حسب اختلاف

اوقات و اوضاع متغیر گردد. و نسخ در این امور واقع شود، نه در اموری که تغیر در جهت حسن و قبح آن بهم نرسد. و لهذا در شرایع سابقه به حسب تغیر جهت حسن و قبح به اختلاف اوقات و اوضاع نسخ واقع شده، چون تحریم «جمع بین الأختین» در شریعت موسی، علیه السلام، بعد از اباحه در شریعت آدم و نوح، علیهما السلام. و چون وقوع نسخ در امور متغیره الجهات موافق حکمت است انکار بر انبیاء سابقین در اشتغال شرایعشان بر نسخ واقع نشده است و منقول نیست.

شیبه دیگر: آنکه موسی، علیه السلام، امر کرده به تمسک به «سبت ابداً» پس باید که جهت حسن عبادت در سبت مؤبد باشد و وجوبش تغیر نیابد، و در این شریعت منسوخ شده، و نسخ مؤبد الوجوب باطل است.

و جوابش: آن است که این خبر از موسی، علیه السلام، ثابت نیست، و از مُختلقات است، و بر تقدیری که کلام موسی، علیه السلام، باشد قطعاً الدّالة نیست، بلکه دلالتش بر عدم انقطاع ظاهری است، و در نسخ ظاهر الدّالة بر عدم انقطاع مفسده نیست.

مطلب هفتم

در امامت

مشمول بر هفت فصل

فصل اوّل

در معنی امام

بدان که امام در لغت به معنی مقتدی به، و به معنی طریق، و به معنی ناحیه آمده است؛ و در اصطلاح شخصی است که اطاعت او در ترویج شریعت و اقامت عدل بر کلّ ناس واجب باشد، به جای اطاعت و انقیاد نبی در حالت حیاتش. و مناسبت این معنی با دو معنی اوّل از معانی لغویّه ظاهر است، چه اطاعت او چون وسیله نجات و وصول به مراتب عالیّه باشد به طریق مناسب باشد. و چون اطاعت او باید کرد مناسبت با مقتدی به داشته باشد، و با معنی آخر ظاهر نیست. و شاید که وجه مناسبتش با معنی آخر آن باشد که چون مطاع کل است و مقتدی به همه را، پس او ناحیه ای است از کلّ.

فصل دوّم

در آنکه نصب امام لطف است

بدان که چون بعد از انقراض عصر نبی محرّکات شهوانیّه و غضبیّه و وساوس

شیطانیة مقتضیه شر و فساد که به نصب رسول و هدایت او و منع از متابعت ایشان منزجر شده و غلبه ایشان بر قوای عقلیه مرتفع شده بود و قوای عقلیه راجح الانقیاد گشته، اگر بدون زاجری و نصب مانعی گذاشته شوند به تمکن قوای مذکور از مقتضات خود و عدم انزاجار و به مرور ایام جانبشان راجح گشته، قوای عقلانیّه مغلوب گردند، و به تضییع شریعت و رواج بدع و ظهور فتنه و فساد انجامد. و لطف، که واجب است، متروک باشد، و زاجر و مانعی که لطف به وجودش حاصل شود یا مبعوث باشد به خلق، یا منصوب باشد به جهت اطاعت خلق او را، پس احد الامرین واجب باشد و نصب امام احد اللطفین باشد. و چون نبینا، صلوات الله علیه، خاتم انبیاء باشد و بعثت و نبوت بعد از او واقع نشود نصب امام متعین الوقوع باشد و متعین اللطفیه.

فصل سّوم

در طریق معرفت امام و ثبوت امامت او

بدان که چون نصب امام به طریق وحی امام و رعیت را معلوم نتواند شد، و عقل مستقل نیست به معرفت امامت شخصی به خصوص، و متمکن از معرفت آن نیست مگر به اخبار رسول به امامت شخصی به خصوص، و یا به اخبار به صفات امام به نحوی که عقل به معرفت موصوف به آن صفات مستقل باشد، یا به ملاحظه خارق عادت و ظهور آن برید امام بر وفق دعوی امامت، و بر تقدیر اخیر امام مخصوص باشد به علم یا قدرتی بر خلاف معتاد، و الا به اظهار معجزه اثبات امامت نتواند نمود.

و شاید که نصب امام مرجوع به اختیار رعیت باشد، چه اختیار رعیت موجب لطف نباشد، بلکه رجوع نصب امام به رعیت باعث زیادت فساد باشد. و شاید که مثبت امامت اجماع غیر مستند به اخبار رسول یا به ملاحظه معجزه داله بر امامت باشد، چه اجماع بی مستند خطا است و واقع نشود. پس معلوم شد که طریق

معرفت امام ابتداءً منحصر است در اخبار رسول و ظهور معجزه برید امام. و جماعت متأخره را به اجماع و اتفاق اوایل اتفاقی که مستند به اخبار رسول یا اظهار معجزه باشد نیز تواند بود، و اتفاقی که معلوم باشد که باحدهما مستند نیست اجماع نباشد و متمسک را نشاید.

فصل چهارم

در صفاتی که امام باید که به آن صفات متّصف باشد

بدان که امام باید که عالم به مسائل دینیّه و معارف یقینیّه باشد تا حفظ شریعت و هدایت ناس از او متمسّی تواند بود، و لطف به وجودش متحقّق تواند شد. و ایضاً باید که معصوم باشد و ذنب و معصیت از او صادر نشود، چه ارتکاب معصیت از کسی که منصوب باشد از قبل مکلف، به جهت منع و زجر مکلفین، موجب زیادت جرات ایشان بر مخالفت و ارتکاب معاصی است، و لطف در نصب او نیست. و ایضاً اطاعت امام واجب است، چه عقل حاکم است به وجوب اطاعت منصوب من قبل الله به جهت اقامت عدل و حفظ شریعت، و مقرون است وجوب اطاعتش به وجوب اطاعت خدا و رسول. قال تعالی: «أطیعوا الله و أطیعوا الرسول و أُولی الأمر منکم». و اگر بر او معصیت مُجَوّز بودی امر به حرام مُجَوّز بودی، چه عقل حاکم است به عدم فرق. و اگر امر به حرام مُجَوّز بودی واجب بودی، و چون فعل محرّم است مخالفت واجب باشد، و اجتماع وجوب اطاعت و مخالفت در فعل واحد مُجَوّز نیست.

و ایضاً انکارش واجب خواهد بود، و انکار مستلزم اهانت است، و وجوب اهانت منافی وجوب تعظیم و اجلال است که منصوب من قبل الله را واجب است. و ایضاً باید که به کمال عقل و ذكاء و استقامت رأی موصوف باشد و آلا متابعت و انقیادش مرغوب طبایع نباشد. و باید که منزّه باشد از صفات خسیسه موجبه تنفّر و استنکاف از اطاعت، و آلا لطف به نصبش اتمام نیابد.

فصل پنجم

در آنکه امام و خلیفه رسول (ص) بعد از او امیرالمؤمنین علی بن ابی طالب (ع) است چون معلوم شد که نصب امام لطف است، و طریق علم به آن اخبار نبی یا اظهار مُعجزه است بر طبق دعوی امامت، پس باید که نصّ بر امام یا اظهار مُعجزه بر طبق دعوی امامت واقع باشد و نصّ به امامت شخصی علی الخصوص غیر امیرالمؤمنین علی، علیه السّلام، یا به امامت موصوف به صفتی که در غیر او متحقّق باشد و در او نباشد، و اظهار مُعجزه بر طبق دعوی امامت از غیر او به اتفاق کُلّ مسلمین واقع نشده است. و چون لطف بدون احد الامور متحقّق نشود باید که اخبار و تنصیص یا اظهار مُعجزه بر طبق دعوی امامت واقع باشد، و چون متفقّ علیه است که در حق غیر او واقع نشده در حق او متحقّق باشد.

و أيضاً اخبار دالّه بر امامت امیرالمؤمنین علی، علیه السّلام، اکثر از آنست که ربیبی و شکّی به آن راه تواند یافت. و اگر هر یک از اخبار به حد تواتر نرسد قدر مشترک از آن متواتر است، بلا ریبه.

(۱) و از جمله اخبار دالّه بر نصب امیرالمؤمنین علی، علیه السّلام، به امامت خیر «غدير خم» است که به طرق متکثره از رسول الله، صلی الله علیه و آله و سلم، منقول شده که در موضع غدير خم بر منبری که از پالان شتر نصب نمودند رفته، فرمود:

«يَا مَعْشَرَ الْمُسْلِمِينَ، اَلَسْتُ اُولٰٓئِیْ بِكُمْ مِنْ اَنْفُسِكُمْ؟» گفتند: بلی، یا رسول الله. آن حضرت فرمود: قَلْبِيْلَغ الشَّاهِدِ الْغَائِبِ، مَنْ كُنْتُ مَوْلَاهُ فَعَلَيْ مَوْلَاهُ، اَللّٰهُمَّ وَالِ مَنْ وَالَاهُ، وَ عَادِ مَنْ عَادَاهُ، وَ اَنْصُرْ مَنْ نَصَرَهُ، وَ اَدِرِ الْحَقَّ مَعَهُ حَيْثُ دَارَ.

و کثرت روایات و طرق این حدیث به مرتبه ای است که اکثر آن را متواتر دانسته اند. و مناقشاتی که در دلالت این خبر بر امامت کرده اند از کمال عناد و فرط لجاج ناشی است، چه مولی در لغت به معنی معتق و مُعْتَق و حلیف و جار و ابن عم و ناصر و اولی به تصرّف، آمده، و سوای معنی اخیر مراد نتواند بود، چه غیر

ناصر مراد بودن را نشاید، و ناصر بودن امیرالمؤمنین، علیه السلام، آن را که رسول، صلی الله علیه و اله، ناصر باشد امری محتاج به بیان نیست، و امر تبلیغ شاهد لغائب دالّ است بر اهتمام به نقل و احتیاج همه کس به بیان آن.

و ایضاً ذکر «اولی» در صدر کلام دالّ است بر آنکه مراد، از مولی، اولی است. و اولویت مذکور، در صدر کلام اولویت در تصرف و تولی امور امت است مراد، از مولی، اولی به همین معنی باشد. و ایضاً اولویتی دیگر در این مقام متصور و مناسب نیست.

و به جهت ظهور معنی، بعد از خطبه غدیر خم حسان بن ثابت از حضرت رسول الله، صلی الله علیه و اله، اذن خواست که شعری در شأن امیرالمؤمنین، علیه السلام، بگوید. آن حضرت فرمود: «قُلْ عَلَى بَرَكَةِ اللَّهِ». قصیده‌ای گفت که این ابیات از آن است و کسی بر آن انکار نکرد و الا منقول شدی، چنانکه قصیده منقول است:

يُنَادِيهِمْ يَوْمَ الْغَدِيرِ نَبِيُّهُمْ	يَخْمُ وَ أَسْمِعِ بِالرَّسُولِ مُنَادِيَا
يَقُولُ: فَمَنْ مَوْلَاكُمْ وَ وَلِيَّكُمْ	فَقَالُوا وَ لَمْ يُبْذَوْا هُنَاكَ التَّعَادِيَا
إِلَهُكَ مَوْلَانَا وَ أَنْتَ وَلِيُّنَا	فَلَا تَجِدُونَا فِي الْوَلَايَةِ عَاصِيَا
فَقَالَ لَهُ: قُمْ يَا عَلِيُّ فَإِنِّي	رَضِيْتُكَ مِنْ بَعْدِي إِمَاماً وَ هَادِيَا

(۲) و از احادیث مشهوره منقوله به طرق متکثره در این باب، حدیث منزلت است که حضرت رسول الله (ص) فرمود: «يَا عَلِيُّ أَنْتَ مِنِّي بِمَنْزِلَةِ هَارُونَ مِنْ مُوسَى، إِلَّا أَنَّهُ لَا نَبِيَّ بَعْدِي».

و این حدیث را نیز اکثر متواتر دانسته‌اند، و دلالتش بر امامت ظاهر است؛ چه شکی نیست که امامت و خلافت در شرع موسی، علیه السلام، به هارون علیه السلام، و اولاد او متعلق بود، و هارون با منزلت امامت و خلافت منزلت شرکت در نبوت داشت، و استثناء نبوت بر شمول منزلت جمیع مذکورات را دلالت کند، و نبوت به استثناء مخرج شده، خلافت و امامت باقی، و استثناء نبوت بعد از او دلیلی است بر آنکه مراد اثبات منزله بعد از او است.

(۳) و از روایات متضمنه نصّ بر امامت امیرالمؤمنین، علیه السّلام، صریحاً روایات منقول به طرق عامّه و خاصّه از جابر بن عبد الله انصاری است، که متشمل است بر ذکر ائمه اثنی عشر، علیهم السّلام، بأسامیهم. و روایات منقول به نزد عامّه و خاصّه است که به نقل طرفین متواتر شده است و مشتمل است بر نصّ به خلافت امیرالمؤمنین، علیه السّلام، چون قول نبی، صلی الله علیه و آله: «أنت الخليفة من بعدی» و قوله (ص): «هذا خلیفتی فیکم من بعدی، فاستمعوا له و اطیعوه»، و قوله (ص): «سَلِّمُوا عَلَیَّ بِإِمرَةِ الْمُؤْمِنِینَ».

و بالجمله اخبار دالّه بر امامت امیرالمؤمنین علی (ع) بسیار است، و خبر دالّ بر امامت غیر او از احدی منقول نشده است. و به ملاحظه کثرت اخبار دالّه بر امامت امیرالمؤمنین علیه السّلام و عدم نقل اخبار به امامت دیگران معلوم شود که امامت بعد از نبی او را بوده [است]، نه دیگران را.

(۴) و أيضاً چون صفات معتبره در امامت از علم و عصمت در دیگران نبود امامت ایشان را نباشد، و مخصوص به او باشد.

اما عدم علم در ایشان معلوم است، به امر مدّعی اوّل به قطع یسار سارق، و احراق زانیه به نار، با آنکه تعذیب به نار منهی عنه است، و رسول الله، صلی الله علیه و آله، فرموده اند: «لَا یُعَذِّبُ بِالنَّارِ إِلَّا رَبُّ النَّارِ»، و اتفاق است بر عدم جواز تعذیب به احراق به نار.

و به عدم معرفت او «کلاله» را حتّی آنکه گفت: «أَقُولُ فِی الْکَلَالَةِ بِرَأْیِی، فَإِنْ أَصِيبْتُ فَمِنْ اللَّهِ وَإِنْ أَخْطَأْتُ فَمِنْ الشَّيْطَانِ».

و عدم معرفتش میراث جدّه را به آنکه گفت: «لَا أَجِدُ لَكَ شَيْئاً فِی كِتَابِ اللَّهِ وَلَا سُنَّةِ نَبِيّه» پس بعضی از صحابه گفتند که رسول الله، صلی الله علیه و آله و سلّم، سُدس به جدّه داد و او به قول ایشان عمل نمود.

و به امر مدّعی ثانی، که اوّل به او وصیت نمود، به رجم امرأه زانیه حامله، و به رجم مجنونه، و به صد تازیانه در حدّ شرب، و به شگش در موت نبی، صلی الله علیه و آله.

و به احراق ثالث، که به شوری بر وفق وصیت ثانی منصوب شد، مصحف ابن مسعود را و غیر او را، با عدم علم به آنکه احراق مصحف استخفاف به قرآن است. و تحیرش در بعضی مسائل منقوله.

و اما عدم عصمتشان معلوم است به کفر سابق و فسق لاحق به ارتکاب کبایر؛ چون منع اول فاطمه را علیها السلام، از فدک، با آنکه امیرالمؤمنین، علیه السلام و امّ ایمن شهادت دادند بر طبق دعوی او علیها السلام. و رد نمودن عمر بن عبدالعزیز فدک را به اولاد فاطمه، علیها السلام، دلیلی است واضح بر ظهور جور و تعدی در غصب فدک. و چون فرستادن جمعی به خانه امیرالمؤمنین علی بعد از امتناع امیرالمؤمنین از بیعت او، و آتش انداختن در منزلی که امیرالمؤمنین و فاطمه و حسنین، علیهم السلام، و جمعی از بنی هاشم در آن بودند.

و چون منع مدعی ثانی از مُتَعَتِن و خُمس اهل البیت، و ابتداع و تفضیل، در قسمت، مهاجرین را بر انصار، و انصار را بر غیر ایشان، و عرب را بر عجم، و حرق کتاب فاطمه، علیها السلام، که در باب فدک به جهت او نوشته شده بود.

و چون اهانت و ایداء ثالث اکابر صحابه را بی جهت استحقاقی، و طغیانش در این باب به مرتبه ای بود که ابوذر، رضی الله عنه، را - که از رسول الله، - صلی الله علیه و آله -، مروی است که در شأن او فرموده: «أَبُوذَرٍّ فِي أُمَّتِي شَبِيبَةٌ عَيْسَى بْنُ مَرْيَمَ فِي زُهْدِهِ»

و أيضاً مروی است به طرق صحاح که آن حضرت فرمود: «إِنَّ اللَّهَ - عَزَّ وَجَلَّ - أَمَرَنِي بِحُبِّ أَرْبَعَةٍ مِنْ أَصْحَابِي، وَ أَخْبَرَنِي أَنَّهُ - جَلَّ وَ عَلا - يُحِبُّهُمْ. فَقِيلَ لَهُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، مَنْ هُمْ؟ قَالَ: عَلِيٌّ وَ الْمُقَدَّادُ وَ سَلْمَانُ وَ أَبُوذَرٌّ. وَ ظَهَرَ اخْتِصَاصُ أَوْ بِهِ نَبِي - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آله - وَ عُلُوُّ رَتْبِهِ أَوْ زِيَادَةُ أَنْ هُوَ الَّذِي بَيَّنَّ بِأَيْدِيهِمْ - بِهِ اهانت تمام از مدینه اخراج نموده است.

و عَمَّارُ يَأْسُرُ رَأْيَ أَكْبَارِ صَحَابِهِ، وَ مَرُوءِيٌّ هُوَ الَّذِي بَيَّنَّ بِأَيْدِيهِمْ - بِهِ اهانت تمام از مدینه اخراج نموده است. و عَمَّارُ مَعَ الْحَقِّ وَ الْحَقُّ مَعَهُ».

و ایضاً مروی است که چون خالد بن الولید شکایت کرد از عمار به آن حضرت، فرمود: «مَنْ يَعَادِي عَمَّاراً يُعَادِيهِ اللَّهُ، وَ مَنْ يُبْغِضُ عَمَّاراً يُبْغِضُهُ اللَّهُ، وَ مَنْ سَبَّهُ سَبَّهُ اللَّهُ». چندان زد که فتق بهمرسانید.

و عبدالله بن مسعود را که از علماء صحابه کبار است و در شأن او از رسول الله (ص) مروی است که «أَفْقَهُكُمْ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مَسْعُودٍ» چندان زد که ضریش به موت انجامید.

و تولیت فسقه، چون ولید بن عتبه، که امامت نماز کرد در حالت مستی و معاویه که چندان فتنه از او ظاهر شد که شوکت اسلام را مرتفع ساخته، اثار ایمان را منمحي گردانید. و بالجمله چندان ناشایست از او به ظهور آمد که کل اصحاب اتفاق بر خذلان او نموده، مدافعه از او مجوز ندانستند.

و ایضاً تخلف ایشان از «جیش أسامه» بعد از آنکه رسول الله، صَلَّى الله عليه و آله، ثلاثه را تعیین فرموده بود و مأمور ساخته بود به رفتن با جیش أسامه، و مبالغه در آن نموده بود و فرموده بود، چنانکه به طرق صحیحه منقول است: «جَهَّزُوا جِيْشَ أَسَامَةَ، لَعَنَ اللَّهُ مَنْ تَخَلَّفَ عَنْهُ»، دلالت واضحه بر فسق ایشان دارد.

فصل ششم

در اثبات امامت باقی ائمه اثنی عشر، علیهم السَّلام

بدان که بعد از امیرالمؤمنین علی، علیه السَّلام، امام به حق أبو محمد الحسن بن علی بن ابی طالب است، علیه السَّلام. و بعد از او أبو عبدالله الحسین بن علی، علیه السَّلام. و بعد از او زین العابدین علی بن الحسین، علیه السَّلام، و بعد از او أبو جعفر محمد بن علی باقر العلوم، علیه السَّلام، و بعد از او أبو عبدالله جعفر بن محمد الصادق علیه السَّلام. و بعد از او الكاظم أبو الحسن موسی بن جعفر، علیه السَّلام. و بعد از او الرضا أبو الحسن علی بن موسی، علیه السَّلام. و بعد از او الجواد أبو جعفر محمد بن علی علیه السَّلام. و بعد از او النقی أبو الحسن علی بن محمد، علیه السَّلام. و بعد از او ابو محمد [الزَّکَّی العسکری] الحسن بن علی، علیه السَّلام.

و بعد از او الحُجَّةُ القائمُ أبو القاسم م ح م د ابن الحسن، علیه السَّلام.

و در اثبات امامت ایشان دو مسلک است:

مسلک اوّل: نصّ سابق بر لاحق

نصّ امیرالمؤمنین علیّ بر امام حسن، علیهما السَّلام، متواتر است، و نصّ امام حسن بر امام حسین، علیهما السَّلام، متواتر است. و نصّ امام حسین بر امام زین العابدین به طرق معتبره منقول است، و همچنین نصّ هر امامی سابق بر امامی لاحق،

بعد از آنکه از رسول الله صلی الله علیه و آله نصّ بر ایشان منقول است. از جابر بن عبد الله انصاری - رضی الله عنه - مروی است که چون آیه «یا اَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ وَ أُولِی الْأَمْرِ مِنْکُمْ» نازل شد، گفتیم: یا رسول الله، اُولی الامر کیانند که طاعتشان مقرون به طاعت خدا و رسول است؟ گفت (ص): «هُم خُلَفَائِی، یا جابر، وَ أُمَّةُ الْمُسْلِمِینَ مِنْ بَعْدِی، أُولَئِهِمْ عَلِیُّ بْنُ أَبِی طَالِبٍ، ثُمَّ الْحَسَنُ، ثُمَّ الْحُسَینُ، ثُمَّ عَلِیُّ بْنُ الْحُسَینِ، ثُمَّ مُحَمَّدُ بْنُ عَلِیٍّ الْمَعْرُوفُ فِی التَّوْرَةِ بِالْبَاقِرِ، وَ سَتَدْرُکُهُ یا جابر، فَإِذَا لَقِیْتَهُ فَاقْرَأْهُ مِنْی السَّلامَ، ثُمَّ الصَّادِقُ جَعْفَرُ بْنُ مُحَمَّدٍ، ثُمَّ الْكَاسِمُ مُوسَى بْنُ جَعْفَرٍ، ثُمَّ عَلِیُّ بْنُ مُوسَى، ثُمَّ مُحَمَّدُ بْنُ عَلِیٍّ، ثُمَّ عَلِیُّ بْنُ مُحَمَّدٍ، ثُمَّ الْحَسَنُ بْنُ عَلِیٍّ، ثُمَّ سَمِیُّ وَ کُنِیُّ، حُجَّةُ اللَّهِ فِی خَلْقِهِ وَ بَقِیَّتُهُ فِی عِبَادِهِ م ح م د بن الحسن، ذَاکَ الَّذِی یَفْتَحُ اللَّهُ عَلَیْ یَدِهِ مَشَارِقَ الْأَرْضِ وَ مَغَارِبَهَا». و چون وجود امام لطف است، و نصب امام واجب است و طریق معرفتش منحصر است در نقل و اعجاز، و هر دو در ایشان متحقّق است و منقول، و در غیر ایشان هیچ یک از نصّ و اعجاز بر طبق دعوی امامت منقول نیست، نصب ایشان و تعیینشان از برای امامت متحقّق باشد.

مسلک ثانی: روایا کثیره دالّه بر آنکه ائمه و خلفای نبی (ص) دوازده‌اند.

از مسروق مروی است که گفت: نزد عبدالله بن مسعود بودیم جوانی از او پرسید که: «هَلْ عَهِدَ إِلَیکُمْ بَنِیکُمْ کَمْ یَکُونُ مِنْ بَعْدِهِ خَلِیفَةٌ؟». عبدالله او را گفت:

«إِنَّكَ لَحَدِيثُ السَّنِّ، وَإِنَّ هَذَا شَيْءٌ مَا سَأَلَنِي عَنْهُ أَحَدٌ، نَعَمْ عَهْدُ إِلَيْنَا نَبِيُّنَا - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ - أَنَّهُ يَكُونُ بَعْدَهُ اثْنِي عَشَرَ خَلِيفَةً، عَدَدُ نَقَبَاءِ بَنِي إِسْرَائِيلَ».

و از سلیم بن قیس مروی است که گفت: شنیدم از عبدالله بن جعفر طیار که گفت: میان من و معاویه کلامی گذشت در مجلسی که حسن و حسین، علیهما السّلام، و عبدالله بن عباس، و عمرو بن أمّ سلمه، و أسامة بن زید حاضر بودند، پس گفتم معاویه را که من از رسول الله - صلی الله علیه و آله - شنیدم که می گفت: «أنا أولى بالمؤمنين من أنفسهم، ثمّ أخى عليّ بن أبي طالب أولى بالمؤمنين من أنفسهم. فإذا استشهد، عليه السّلام، فالسّدح بن عليّ أولى بالمؤمنين من أنفسهم، ثمّ ابني الحسين بن عليّ من بعده أولى بالمؤمنين من أنفسهم، فإذا استشهد، عليه السّلام، فابنه عليّ بن الحسين أولى بالمؤمنين من أنفسهم و ستدرکه یا علی، ثمّ ابنة محمّد بن عليّ أولى بالمؤمنين من أنفسهم، و ستدرکه یا حسین، فتكلّمه اثني عشر إماماً، تسعة من ولد الحسين». و به شهادت طلبیدم حسن و حسین، علیهما السّلام و عبدالله بن عباس و عمرو ابن أمّ سلمه و أسامة بن زید را، و ادای شهادت نمودند نزد معاویه.

و از سلیم مروی است که گفت: این مضمون را شنیدم از سلمان و ابی ذرّ و مقداد که گفتند از رسول الله شنیدیم. و از اهل البيت به طرق معتبره متکرّره مروی است که خلفاء نبی، صلی الله علیه و آله، و ائمّه، علیهم السّلام، دوازده‌اند.

و در تورات در قصّه استجابت دعای ابراهیم (ع) در حق اسماعیل و اسحاق (ع) اشاره به نبی (ص) و ائمّه اثنی عشر (ع) شده، در آن مقام که گفته: «دعای تو را در حق اسماعیل استجابت کردیم و اولاد او را بسیار و برومند گردانیدیم، به مادام، که اشاره به رسول الله است، و سنیم عشر نسّم، یعنی دوازده بزرگان و پیشوایان. و به ملاحظه این امور مجزوم به شود که ائمّه دوازده‌اند که رسول الله - صلی الله علیه و آله - به ایشان اخبار نموده، بر امامتشان نصّ فرموده. و معلوم است که غیر ائمّه اثنی عشر - علیهم السّلام - دوازده شخص دیگر نیستند که مظنّه امامت باشند.

فصل هفتم

در دفع شبهه منکرین و جاحدین

(۱) شبهه اول: آنکه اگر رسول الله - صلی الله علیه و آله - نص بر امامت امیرالمؤمنین کرده بودی و اعلام نموده بودی بر صحابه مخفی نمادی، و با علم صحابه به آن اتفاق بر دیگری واقع نشدی، چه عادت قاضی است به آنکه جمعی کثیر از اهل دین و صلاح دانسته بر امری چنین اتفاق نمایند.

(۱) و جواب: آنست که اتفاق بر امثال این، خصوصاً بادوای نفسانیه که خلو ابنای زمان از آن نادر است، مستبعد نیست، فضلاً عن الاستحاله، و پرستش بنی اسرائیل عجل را، با آنکه هارون نبی (ع) که بنی اسرائیل مصدق نبوت او بودند در میان ایشان بود، و منع از آن عمل قبیح که موافق عقل و مرغوب قوای شهوانیه و غضبیه نبود می نمود، و عدم امتناع و انزاجار ایشان به منع و زجر هارون (ع) و امثال آن دلیلی است واضح بر عدم بُعد تحقق این قسم اتفاقات.

و دور نیست که جمعی که ایشان را غرضی نبود. باشد از عامه اوساط الناس ندانسته باشند که خلافت مستدعی امارت و ولایت است و گمان کرده باشند که مقتضای خلافت مرجعیت در امور دینیه و مسایل و احکام شرعیه، و چون رسول الله، صلی الله علیه و آله، از ملک و سلطنت مجتنب، بود و به فقر و مسکنت افتخار می فرمود، از وصیت او به خلافت و امامت، امارت و وجوب اتباع در امور ملکی نفهمیدند. به این سبب، تعیین شخصی را به بیعت که امور ملکی برای او منتظم گردد مجوز دانسته، بر اتباع صاحب غرضان در نصب غیر، و بیعت او جرات نمودند، و بعد از اطلاع بر حقیقت امر و آنکه به این حرکت رخنه عظیم در دین پدید آمد نادم شدند، و ندامت سودی نداشت.

(۲) شبهه دیگر: آنکه اگر امیرالمؤمنین (ع) منصوب بودی به خلافت از جانب نبی، صلی الله علیه و آله، ساکت نگشتی و به منازعه و مجادله قیام نمودی و امر

به محاربه انجامیدی، چنانچه در واقعه جمل و صفین وقوع یافت، لیکن منازعه و مجادله واقع نگشت، پس نصب به خلافت واقع نباشد.

(۲) جواب: آنست که وقوع این امور به مصلحت وقت منوط است، و چون در صدر اسلام ملت شریفه را مخالفان با شوکت و دشمنان صاحب مکنت بود و منازعه و مجادله امیرالمؤمنین در آن وقت با ایشان به استیصال اسلام می انجامید، چه معاندان او بسیار بودند و ناصر قلیل، مصلحت در نزاع وجدال ندید، و بر قدری منازعت که به جهت اتمام حجّت کافی بود اقتصار فرمود. چنانکه هارون(ع) در ضلال بنی اسرائیل به پرسش عجل به منع قول اکتفا فرموده، به مجادله و مجار به قیام ننمود.

(۳) شبهه دیگر: روایات وارده به طرق عامّه در فضایل ثلاثه است.

(۴) وجواب: آن است که روایات موضوعه در این باب بسیار است، و سبب وضع این روایات آن است که در زمان بنی امیه هر که روایتی در فضیلت یکی از ثلاثه نقل کردی عطای وافر یافتی، و جمعی را که به محبت اهل البیت معروف بودند به جهت دفع ضرر از خود نقل اخبار موضوعه ضرورت می افتاد، و به این سبب اخبار مختلفه متنوع بهم رسانید. و از جمله روایات مختلفه در این باب اخبار داله بر خلافت و افضلیت است.

شاهد قوی بر وضع این اخبار قول ابی بکر است که گفت: «و ددتُ اُتی سألْتُ رسول الله - صلى الله عليه و آله - عن هذا الأمر من هو؟» و أيضاً گفت: «أقيلوني و لستُ بخيركم و عليّ فيكم». و قول عمر که گفت: «كانت بيعة أبي بكر فلتة و في الله شرّها، فمن عاد إلى مثلها فاقتلوه».

و لهذا در کتب معتبره حدیث منقول نیست، به خلاف روایات داله بر خلافت امیر المؤمنین - علیه السلام - که با آنکه در مدّت ملک بنی امیه خوف و ضرر عظیم در نقل و اظهار فضایل امیرالمؤمنین - علیه السلام -، بود کتب عامّه و خاصّه به آن مشحون است. چون قول رسول الله، صلى الله عليه و آله، در روایت عمران بن حصین: «إنّ

علیاً منی و انا منه، و هو ولی کل مؤمن بعدی».

و چون روایات ابی الطفیل از زید بن ارقم یا حذیفه بن أسید از رسول - صلی الله علیه و آله - که گفت: «مَنْ كُنْتُ مَوْلَاهُ فَعَلَيْهِ مَوْلَاهُ».

و روایت سعد بن مسیب از سعد بن ابی وقاص از رسول الله، صلی الله علیه و آله که به علی خطاب فرمود: «أَنْتَ مِنِّي بِمَنْزِلَةِ هَارُونَ مِنْ مُوسَى»

و روایت جابر بن عبد الله انصاری، رضی الله عنه، از رسول الله، صلی الله علیه و آله، که گفت: «يَا عَلِيُّ، أَنْتَ مِنِّي بِمَنْزِلَةِ هَارُونَ مِنْ مُوسَى إِلَّا أَنَّهُ لَا نَبِيَّ بَعْدِي».

و امثال این روایات به طرق عامه بسیار است، و در کتب خاصه اکثر از آنست که به نقل محتاج باشد، و هر که طرق عامه و خاصه را ملاحظه نماید در تواتر این معنی شک ننماید. و اما اخبار داله بر فضایل ثلاثه که در کتب معتبره عامه منقول است دلالت بر خلافت و امامت ندارد. و آنچه دلالت بر فضیلتی نکند که ثابت باشد بعد از رسول الله، صلی الله علیه و آله، محتاج به تأویل نباشد، و آنچه دلالت بر فضیلتی بعد از عصر رسول الله، صلی الله علیه و آله، کند اگر مختلق نباشد مأول باشد.

(۴) شبهه دیگر: آنکه وجود و بقاء شخصی مدتی مدید، که قریب به مدّت هشتصد سال است، به حسب عادت واقع نشود و قول به آن از طور عقل بیرون است. و بر تقدیری که مجوّز باشد چه فایده باشد در وجود امامی که به چنین غیبتی غایب باشد و چگونه لطف بر وجویش و نصبش مترتب گردد؟

(۴) و جواب: آنست که بقای امام در مدّت مدیده غیر معتاده مستحیل نیست، چون بقای خضر و الیاس، علیهم السّلام؛ و چون مستحیل نباشد و موت ثابت نگردد و روایات و اخبار کثیره دلالت بر غیبت و ظهور قائم آل محمد بعد از غیبت کند اعتقاد به وجود و امامتش لازم باشد.

و اما حدیث فایده وجود امام و تحقّق لطف، چون معلوم شد سابقاً که تحقّق لطف به ترجیح اسباب جانب خیر و صلاح است بر مقتضیات شرّ و فساد که به

حسب حکمت در عبد خلق شدہ، و این مستلزم و موجب وجود خیر و صلاح نیست، بلکہ بہ حیثیتی است کہ اگر سوء اختیار عباد مانع نباشد بہ خیر و صلاح انجامد، عدم ترتب تحقق صلاح، بہ غیبت ناشیہ از سوء اختیار عباد، بہ لطف بودن وجود امام و نصبش مضر نیست.

مطلب هشتم

در معاد

و این مشتمل است بر پنج فصل

فصل اوّل

در امکان اعاده مکلفین و غیرهم به ابدان و اجسام ایشان

بدان که چون مناط وحدت شخص باقی، بقاء اجزای اصلیّه او است با صور نوعیّه متخصّصه به تعلّق به اجزای اوّلیّه، وّالّا حکم به بقای شخصی واحد از اجسام متحلّله و مغتذیه صحیح نبود، به بدیهه معلوم است که به هر آنی شخصی معدوم نگردد و شخصی دیگر متجدّد الوجود نشود، در انسان مناط وحدت شخص اجزاء مادیّه اصلیّه و نفس ناطقه شخصیه است.

و چون نفس باقی باشد و اجزاء اصلیّه متفرّق گردد مناط وحدت شخص بتمامه موجود باشد، و از فنای شخص انسانی به انقطاع علاقه نفس و تفریق اجزای بدن انعدام مناط شخصیت و وحدت لازم نباشد.

و چون نفس باقی به اجزاء اصلیّه باقیه بعد از جمع تعلّق گیرد شخص مُعاد باشد و اعاده معدوم بر نحو مستحیل لازم نیاید، و جمع اجزاء و تعلّق نفس از امور ممکنه است؛ و دلیل ابطال تناسخ دلالت بر امتناع این تعلّق نکند، چه تعلّق سابق

مرجح تعلق لاحق تواند بود، با آنکه مجوز است که نحوی از تعلق باقی باشد، و مؤید بقای نحوی از تعلق ظهور آثار نفوس کامله از مراقدا بندگان طاهره است، و با بقای نحوی از تعلق مجال توهم جریان دلیل استحاله تناسخ در این صورت نباشد، پس معاد جسمانی ممکن باشد.

فصل دوم

در ثبوت معاد جسمانی

بدان که چون نبوت نبینا - صلی الله علیه و آله، و انبیاء سابقین، صلوات الله علیهم اجمعین، ثابت شده و وقوع معاد جسمانی ضروری این دین و ادیان سابقه است، و آیات کلام مجید داله بر تحقق معاد جسمانی به نحوی ممکن که اعاده به جمع بعد از تفریق است بسیار است.

مثل قوله تعالی: «أَيَحْسَبُ الْإِنْسَانُ أَنْ لَنْ نَجْمَعَ عِظَامَهُ، بَلَىٰ قَادِرِينَ عَلَىٰ أَنْ نُسَوِّيَ بَنَانَهُ»، و قوله تعالی: «فَانْظُرْ إِلَى الْعِظَامِ كَيْفَ نُنشِئُهَا ثُمَّ نَكْسُوها لَحْمًا»، و قوله تعالی: «مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ. قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ»، و قوله تعالی: «يَوْمَ تَشَقُّقُ الْأَرْضُ عَنْهُمْ سِرَاعًا»، و قوله تعالی: «أَفَلَا يَعْلَمُ إِذَا بُعِثَ مَا فِي الْقُبُورِ»، و قوله تعالی فی قصه ابراهیم: «رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَىٰ»، قال أولم تؤمن؟ قال بلی، وَ لَكِنْ لِيُطَمِّنَنَّ قَلْبِي. قال فَخُذْ أَرْبَعَةً مِنَ الطَّيْرِ فَصُرْهُنَّ إِلَيْكَ، ثُمَّ اجْعَلْ عَلَىٰ كُلِّ جَبَلٍ مِنْهُنَّ جُزْءًا.

و بالجمله آیات داله بر معاد جسمانی و اخبار وارده در این باب به حیثیتی است که مراد از آن معلوم است و قابل تأویل نیست. و امر ممکن الوقوع که دلیلی بر استحاله آن نباشد و شرع دلالت بر ثبوتش کند به حیثیتی که قابل تأویل نباشد جزم به ثبوت و وقوعش حاصل شود.

فصل سوّم

در دفع شبهه منکرین معاد جسمانی

(۱) شبهه اوّل: آنکه ممکن است بدن شخصی از اشخاص انسانی به بدن شخصی دیگر متغذی شود و جزء بدن مأكول جزء بدن آکل باشد، و این جزء در هر دو بدن مُعاد نتواند شد، و اگر در یکی مُعاد شود دیگری مُعاد نباشد، و از اعاده جزء در احدهما ترجیح بلا مرجّح لازم آید.

(۱) و جوابش: آنست که مناط معاد جسمانی اعاده اجزای اصلیّه است، و اجزای مذکوره اگر اجزای اصلیّه احدهما باشد در او معاد شود، و اگر از اجزای اصلیّه هیچ یک نباشد شاید که در احدهما به مرجّحی عود شود و شاید که در هیچ یک معاد نگردد. و چون امکان حصول منی از اجزاء اصلیّه بل امکان اغتذای به آن معلوم نیست، ایراد بر معاد به شخص متکوّن از نطفه حاصله از اجزای اصلیّه دیگری غیر وارد باشد.

(۲) شبهه دیگر: آنکه چون جنّت، به صفات مذکوره در شرع از سعت، ممکن الحصول نیست، زیرا که نشاید که فوق افلاک باشد، چه فلک اعظم محدّد جهات است، و عالم جسمانیّات به محدّد منتهی باشد؛ و نشاید که به جای افلاک باشد، زیرا که انعدام فلک و انخراقش ممکن نیست، به ادّله مذکوره در کتب مشائین، پس سمعیّات داله بر حشر و احوال آن مأوّل باشد.

(۲) جواب: آن است که آنچه در سعت جنّت وارد شده دلالت کند بر آنکه سماوات محیط به جنّت نباشد، و اطلاق سماوات بر افلاک هفتگانه شایع شده و لهذا در شرع سماوات را هفت شمرده؛ و تواند بود که جنّت مُحاط به محدّد باشد. و ادّله مذکوره در کتب حکماء بر استحالة انخراق، بر تقدیر که تمام شود، دلالت بر عدم انخراق محدّد جهات کند لاغیر؛ و اطّراد حکم به عدم انخراق در کل از حکماء مستند به استحسان است نه به حجّت، و استحسان در امثال این مواضع نافع نیست؛ و چون حدوث سماوات و ارضین و سایر اجسام به شرع ثابت شده،

حکم به استحالة انعدام سماوات که مستند به حکم به قدم است، باطل باشد.

(۳) شبهه دیگر: آنکه دوام ثواب و عقاب وارد در شرع مستلزم تحریکات غیر متناهی است، و در کتب فلاسفه مبین شده که تحریکات قوای جسمانی غیر متناهی نباشد.

(۳) جواب: آن است که أدله ایشان بر تقدیر صحّت موجب استحالة تحریک غیر تناهی به تجدید قوی نیست.

فصل چهارم

در بیان ثبوت اموری که سمع دلالت بر وقوعش بعد از موت کرده

بدان که ادله سمعیه دلالت بر عذاب قبر و تطایر صحف به اعمال و میزان و صراط و حساب دارد، و اخبار داله بر تحقق این امور به حدّ تواتر رسیده، و قران مجید دالّ است بر تحقق میزان و تطایر کتب و حساب.

قال تعالی: «وَنُضِعُّ الْمَوَازِينَ الْقِسْطَ لِيَوْمِ الْقِيَمَةِ». و قال تعالی: «فَأَمَّا مَنْ ثَقُلَتْ مَوَازِينُهُ فَهُوَ فِي عِيشَةٍ رَاضِيَةٍ. وَأَمَّا مَنْ خَفَّتْ مَوَازِينُهُ فَأُمَةٌ هَاطِيَةٌ». و قال: «وَكُلُّ إِنْسَانٍ أَلْزَمَانَهُ طَائِرَةٌ فِي عُنُقِهِ وَ نَخْرُجُ لَهُ يَوْمَ الْقِيَمَةِ كِتَابًا يَلْقَاهُ مَنْشُورًا». و قال: «إِنَّ اللَّهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ».

و چون این امور ممتنع نیستند و ممکن اند و عادت نشاء اولی حاکم بر نشاء آخرت نیست، و شرع به آن اخبار نموده، تصدیق به آنها لازم باشد و بر تصدیق به صدق نبی مترتب گردد.

و عدم احساس به عذاب مصلوب دلالت بر عدم عذاب نکند، چه احوال نشایی محسوس محبوس بر نشاء دیگر نشود. و از عدم احساس در نشایی به احوال نشایی دیگر علم و ظنّ به عدم احوال آن نشاء حاصل نگردد. و چون اجتماع اجزاء در این عذاب لازم نیست عذاب مأكول سباع و طیور و محترق متفرّق الرّماد واقع تواند بود، چه نحوی از تعلق که به اجزاء باقی باشد مصحّح تحقق عذاب تواند شد، و اگر به خلاف عادت تعلق نفس به کلّ اجزاء یا به بعضی زیاده شود تجویز وقوع عذاب اقرب گردد.

و امثال این استبعادات در احوال نشایی که بر آن اطلاع نباشد منشأ انکار مفاد قول مطلع بر احوال آن نشأه و تأویل اقوال او نگردد.

و همچنین عرضیت اعمال به حسب این نشأه منشأ انکار وزن به حسب آن نشأه نشود و دقت و حدّت صراط موجب صعوبت مرور سالکان طریقه مستقیمه نیست، و اولیاء و صالحان به مرور آن معذب نباشند، و چون این امور ممکن است و مخیر صادق اخبار نموده تصدیق به آن لازم تصدیق به صدق مخیر باشد.

فصل پنجم

در بیان وجود جنت و نار

بدان که در این مسأله خلاف است، و اکثر معتزله را مذهب آن است که جنت و نار الیوم موجود نیستند و بعد از این موجود خواهند شد. و متمسک ایشان دو وجه است:

اول آنکه وجود جنت و نار قبل از یوم جزاء عبث است، و عبث بر حکیم روا نیست. وجه دوم آنکه چون هر شیء هالک است، چنانکه در کلام مجید وارد شده «کل شیء هالک إلا وجهه»، و جنت و نار باقی هستند به اجماع، باید که الیوم موجود نباشند و در یوم جزاء موجود شوند.

و جواب وجه اول: آن است که تواند بود که فائده در آن اطلاع بعد از موت و سرور اهل جنت به ملاحظه جنت و اغتمام اهل نار به ملاحظه نار باشد. و بر تقدیری که این فائده خلق جنت و نار، قبل از یوم جزاء باشد، از عدم علم ما به فائده، عدم فائده لازم نباید.

و جواب وجه ثانی: آنست که معنی هلاک وارد در آیه، تواند بود که ضعف وجود و لیسیت ماهیات ممکنه باشد فی أنفسها به طرّو عدم، و بر تقدیری که مراد طرّو عدم باشد مخصّص تواند به غیر جنت و نار به ادله مخصّصه، و بر تقدیری که مخصّص باشد به غیر جنت و نار، اجماع بر دوام به معنی عدم طرّو عدم مطلقاً

ممنوع است، بلکه مُجمَع علیه آن است که معدوم نمی‌شود [به] انعدامی که زمانی معتدّبه به آن منعدم باشند.

و چون دانستی که وجود جَنّت و نار مُجَوّز است، و مُخبر صادق به آن اخبار نموده است، و قصّه آدم، علیه السّلام، دلالت ظاهره بر وجود جَنّت و نار دارد، و روایات دالّه بر وجود جَنّت و نار بسیار است، و امر ممکن الوجود که مُخبر صادق به آن اخبار نماید مصدّق به شود، وجود جَنّت و نار مصدّق به باشد.

چون به فضلِ الهی مؤلّف را میسر شد ایراد آنچه مقصود الإیراد در این رساله بود، و به تاریخ نهم شهر ربیع الآخر سنّه ۱۰۴۷ از تألیف و تنسیق این رساله فراق اتفاق افتاد، به حمد علیّ متعال و صلوات بر نبیّ و آل ختم کلام نمود.

نقلتُ هذه النسخة كانت بخط المصنّف، مدّاللّه ظلّاله علیّ مفارق الطالبین و المُحصّلین إلى یوم الدّین. و کتب المصنّف فی آخرها: «و کتب الفقیرُ إلى عفور به الغنی رفیع الدّین محمّد الحسینی عفی عنه». و أنا العبد الضعیف الخاطی محمّد کاظم بن علاء الدّین محمّد الثّائنی عفی عنهما.

(۶)

رساله

ثمره شجره الهیه

میرزا رفیعاً طباطبائی نائینی

هوالمستعان

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله المتوحد بالالهية لجميع ما سواه، المتفرد بالربوبية لقاطبة ماعداه،
العليم الذي لا يعزب عن علمه مثقال ذرة في الارضين والسموات، الحكيم الذي
اكمل بحكمته الكاملة جميع الحقائق، من المقارنات والمفارقات، القدير الذي
بقدرته الشاملة لجميع الاشياء انتظمت بالنظام الاعلى عوالم المحدثات و
المكونات، من البسائط والمركبات، الرحيم الذي لوفور رحمته اوصل الانسان
الجامع بجوامع الخير الى اعلى المراتب العلية التي يصلح بها لعبوديته والعروج
الى معارج العرفان بحقائق ربوبيته. واصطفى منهم رسوله وحببيه، وعبداه ووليّه،
فص خاتم الرسالة، ورافع لواء الولاية، صلوات الله وسلامه عليه وآله خصوصاً، و
على الرسل والانبياء والاولياء عموماً، زرقنا الله وجميع المؤمنين الهداية الى
الصراط المستقيم، والاعتصام بتوفيق الرب الرحيم.

اما بعد، بر آرياب خرد و هوش پوشيده نيست كه چنانكه هستى از نيستى بهترو
برتر است، و برابرى نيستى را با هستى نه در خور است، دانش را با نادانى فزونى و
برترى است، و نادانى در برابر دانايى در پايه پستى و فروترى است.

و اين معنى در ظهور نه به مرتبه اى است كه خفاى آن بر ديده مستنير به پرتوى
از عقل و هوش نزد كوتاه نظرى از ضعفاء الابصار و ساقطين از درجه اعتبار مجوز
باشد، چه جاى خورده بينان راه اعتبار، و مراحل پيمايان باديۀ افتكار؛ چنانكه

وارد است در بیان معجزتشان هل یستوی الذین یعلمون والذین لا یعلمون، و هیچ صاحب جهالتی از جهالاتِ لدیده را به دستیاری مراتب شدیدۀ لجاج و عناد جرأتِ ردّ و انکار دست نداده. و همچنین فضل نافع و دافع ضارّ بر غیر نافع و بر ضارّ به مرتبه‌ای ظاهر و هویدا است که اختفا و پوشیدگی آن برادنی مراتب شعور متصور نیست.

پس بر انسانی که به خرد و هوش متحلّی است پوشیده نماند که سعی در تحصیل دانش بر وفق قابلیت و استعداد، و اختیار نافع و دفع ضارّ او را سزاوار و درکار است، و تهاون در آن مُفِضی است به آنچه که پرهیز از آن ناچار است.

و چون سرمایه همه معارف از ابتدا تا انتها عارف را شناخت مبدأ و معاد اوست، و این معرفتی است که بر انوار عقلانیّه منوط، و به ضعف آن و عروض ظلمات جهلانیّه در معرض سقوط است. و اکثر نفوس صالحه مطمئنّه را به تقویت شعله عالم افروز براهین نورانیّه، و تنویر نایره خسک سوز شبّهات ظلمانیّه، و معاونت تحریر و بیان واضح و تقریر و کشف لایح احتیاج است بنده قلیل البضاعه کثیر المعاصی، رفیع الدین محمد الحسینی الطباطبائی، به این رساله مختصره در تبیین معارف ضروریّه دینیّه، که ثمره شجره حکمت سنیّه است، مجلس افروز خواطر خطیره برادران طریقت اسلامی و حقیقت ایمانی می‌گردد.

مأمول از عنایات شامله الهی و رعایت کامله نامتناهی آنکه به برکت فیوض وافره، و وساطت نور رسالت خیر الوری، و عصمت امامت و ولایت ائمه هدی، توفیق سعادت روحانی رفیق تشنگان رحیق زندگانی گردیده، اتمام این اوراق بر احسن احوال و انساب به تیسّر حصول آمال انتظام و اختتام یابد، إنّّه خیرٌ موفّق و مُعین. و این رساله مشتمل است بر مقدّمه و مقاصد و خاتمه.

مقدمه

در بیان معنی وجود و حقیقت هستی و انقسام موجود
به واجب الوجود و ممکن الوجود و قدیم و حادث

باب اول

در بیان معنی وجود و حقیقت هستی

بدان که چون چیزی چنان باشد که عقل تجویز اسناد چیزی به او به نحو ثبوت
یا صدور، در ظرفی چون ذهن، یا خارج ذهن، یا نفس الامر کند، آن چیز را وجود
در آن ظرف باشد؛ و چون نه چنان باشد آن چیز را وجود در آن ظرف نباشد؛ و اول
را موجود در آن ظرف گویند، و دوم را معدوم در آن ظرف گویند.

و پوشیده نیست که معنی وجود و هستی در نهایت ظهور است، و بعد از اطلاع
بر لغت و وضع لفظ به إزاء آن معنی احتیاجی به طلب و کسب در فهمیدن آن
معنی نیست، و هیچ معنی نزد عقل روشن تر از معنی وجود نیست، تا تبیین وجود
به آن متصور باشد.

و آنچه در مقام توضیح گفته می شود زیاده از تنبیه نیست. و سخن نه با آن کس
است که از معلوم خود تجاهل ورزد، بلکه با آن کس است که مطلب مجهول خود

را تحصیل کند و بداند. و این معنی بر این وجه که از اعتبارات عقلیه است آن را تحصل خارجی منفصل از حقیقت خارجیّه نتواند بود.

و اگر به حقیقت هستی آن خواهند که مرجع جمیع لواحق و توابع آن به او باشد و همه او را باشد و منتهای همه باشد همین معنی است که به اعتبار عقلی ماهیت مغایره وجود از او جدا می گردد.

و اگر به حقیقت هستی آن خواهند که محقق و مناط ثبوت این معنی باشد در عقل، حقایق خارجیّه را بالحقیقه حقیقت هستی قائم به ذات متعالی از ماهیت منقطعه از وجود متأخره از او باشد، که به برهان عقلی تحققش مبین می گردد و متوحد به وجود ذاتی، نه چون ماهیات متحققه به وجود متقدم بر ماهیت، چنانکه کلمه مبارکه «لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَحْدَهُ لَا شَرِيكَ لَهُ» بر آن ناطق است. و این حقیقت هستی را اهل تحقیق حقیقه الحقائق خوانند، و منبع وجودات مخلوط به ماهیات مغایره وجود دانند.

باب دوم

در انقسام موجود به واجب الوجود و ممکن الوجود

بدان که موجود مطلق، که عبارت است از آنچه چنان باشد که عقل تجویز اسناد به او، به نحو ثبوت یا صدور، در ظرفی چون خارج یا ذهن یا نفس الامر مطلق کند، منقسم است به موجود خارجی و موجود ذهنی.

و موجود خارجی که عبارت است از آنچه چنان باشد که عقل تجویز اسناد به او به ثبوت یا صدور در خارج کند منقسم است به واجب الوجود بذاته که موجودیت او به ذاتش است نه به خارج، و ممکن الوجود بذاته که موجودیت او نه به ذاتش است، بلکه به جهت هستی مستنده به موجود بذاته متقدم بر جهت ماهیت ممکنه.

و قسم اول که واجب الوجود بذاته است شاید که بذاته متعین به تعین شخص نباشد، و نشاید که جهت وجود موجود بذاته یا جهت دیگر، چون ماهیت مغایره وجود در ذات موجود بذاته داخل باشند؛ چه تعدد و تکثر در جهت ذاتیت موجود بذاته مسلتزم امکان و موجودیت به غیر است، سبحانه و تعالی عمایش رکون، و غیر موجود بذاته را از احتیاج به موجودی سابق بر او چاره نباشد. و واجب الوجود را خروج از عدم به وجود نتواند بود، چه خروج از عدم به وجود معقول نگردد مگر آنچه را که مرتبه خلوص از وجود عینی فی نفس الامر متصور باشد. و آنچه لذاته در مرتبه ای از مراتب نفس الامریه انفکاکش از وجود معقول نباشد و منفرد از جمیع ماعداه بذاته موجود باشد، خروج از عدم به وجود از انوار ظهورش دور، و عقل صریح از تصوّرش در حق او نفور باشد، و موجود بذاته باشد ازلاً و ابداً، یعنی وجود او از آنجا عدم سابق و لاحق میرا باشد ضروراً.

و ممکن الوجود را بودن بدون خروج از مرتبه ماهیت ممکنه خالیه از وجود فی نفسها به مرتبه ظهور و عیان که به تأثیر مؤثری سابق الوجود بر آن باشد نشاید، و ایجاد ممکن بدون خروجش از نبودن او بذاته متصور نباشد.

پس واجب الوجود قدیم بذاته باشد، چه قدّم عبارت است از موجودیت بذاته، نه به تأثیر مغایر حقیقت موجوده در ماهیت او.

و ماهیت ممکنه که تعریه او از وجود عینی معقول و متصور است، چون موجود گردد وجودش به خروج از عدم نفس الامری به مرتبه وجود عینی به تأثیر آنچه موجود باشد و تأثیرش در وجود به ایجاد معقول باشد تواند بود، نه به ماهیت معرّی فی نفسها از وجود.

پس هر ممکنی موجود حادث باشد، یعنی خارج از خلوص وجود فی نفسه به وجود حاصل او را از غیر او که مجوّز باشد بر آن غیر، عقلاً، اسناد تأثیر به او به نحو ثبوت یا صدور مقدّم بر وجود مترتب بر او.

و بیاید دانست که واسطه‌ای میان واجب الوجود بذاته و موجود بغیره نیست؛ و موجود بودن بذاته ممکن الوجود را به اولوئیت وجود، غیر منتهیه به وجوب، معقول نیست.

زیرا که اگر رجحان بلالزوم کافی باشد در وجود انفکاک وجود متصور نباشد، و اگر کافی نباشد وقوع مرجوح و رجحانش بر راجح مع رجحانه مجوّز باشد، و ترجیح مرجوح مع مرجوحیته بر راجح ظاهر الاستحاله است و متصور نباشد، مگر به رجحانش به جهت مرجّحی از خارج و انتقال از مرجوحیّت به راجحیّت لغیره؛ و آنچه چنین باشد راجح لذاته نباشد، با آنکه به رجحان خارجی غیر منتهی به وجوب نیز ماهیّت موجود نگردد، به مثل بیان مذکور.

مقصد اوّل
در اثبات مبدأ قدیم جلّ و علا و صفات ثبوتیه
باب اوّل
در اثبات مبدأ قدیم

بدان که موجودات متکثره موجودند، و شاید که منحصر باشند در موجود به غیر؛ چه انحصار کلّ موجودات در موجود به غیر مستدعی انتفاء کلّ است؛ زیرا که جمیع موجودات ممکنه بحیثّ لایشذّ عنها شیءٌ منحلّ می شود به ماهیّت ممکنه و وجود، و موجب اتّصاف ماهیّت به وجود و ارتباط بینهما شاید که ماهیّت باشد، و شاید که جهت وجود باشد.

اما اوّل، به جهت آنکه اگر ماهیّت باشد ماهیّت خالیه از وجود سبب بودن خود باشد یا ماهیّت موجوده. شاید که ماهیّت معدومه سبب بودن خود باشد؛ چه معدوم لاشیء محض است، و از لاشیء محض ایجاد متصوّر نیست، و اگر ماهیّت موجوده باعث وجود خود باشد وجودش متمیّز خواهد بود از ایجادش. و ایضاً، ایجاد موجود در حال ایجاد تحصیل حاصل است و معقول نیست.

و اما ثانی، به جهت آنکه اگر وجود موجود بود و موجودیّت ماهیّت به او باشد موجودیّت وجود بذاته مقدّم باشد بر موجودیّت ماهیّت، و این موجود بذاته ممکن

الوجود نباشد و جمیع موجودات منحصر نباشند در موجود به غیر، و اگر این موجود بذاته نباشد جمیع موجودات به غیر که انحصار موجودات در او فرض منتفی باشند.

پس کلّ موجودات ممکنه در موجودیت محتاجند به موجد خارج از کلّ ممکنات که موجود باشد با معلول، و موجود خارج از کلّ ممکنات مفروضه غیر ممکن الوجود باشد، و موجود غیر ممکن الوجود واجب الوجود است، پس ناچار است ممکن الوجود را در وجودش از مبدأ واجب الوجود موجود بذاته که وجود ممکن از او صادر گشته، و خالق و ربّ اوست، و سزاوار است به معبودیت.

باب دوم

در احدیت مبدأ اوّل تعالی شأنه

و مراد به احدیت در این مقام متعالی بودن ذات احدی است از تکثر جهات، حتی از کثرت به اعتبار جهت ماهیت و جهت وجود، و به اعتبار جهت تعین و جهت ماهیت یا جهت وجود؛ و از تکثر به اعتبار کثرت افراد حقیقت واحده ربّانیه را. چون معلوم شد که مبدأ اوّل موجود بذاته است، و موجود بذاته نشاید که جهت وجود و جهت ماهیت در او متغایر باشد، چه هر چه را ماهیت از وجود جدا باشد و تعریه ماهیت از وجود او را روا باشد چاره‌ای از موجب اجتماع و ارتباط میانه ماهیت و وجود نباشد، و هیچ یک از ماهیت و وجود متغایرین را اصلاحت ایجاد این ارتباط نیست، پس موجبش خارج از ماهیت و وجود باشد، و آنچه چنین باشد مبدأ اوّل نباشد.

و همچنین جهت تعین یا جهت ماهیت، چه تغایر ماهیت با تعین مستدعی جواز شرکت بین الأفراد است ماهیت را، و آنچه چنین باشد موجود بذاته نباشد، چه وجود خارجی از تعین جدا نشود، و چون بذاته متعین نباشد بذاته موجود نباشد. و از این معلوم شد که مبدأ اوّل را حقیقت واحده متکثر الأفراد نباشد. و چون

مبدأ اول را ماهیت کلیه نباشد او را وجود عقلی مقابل وجود خارجی، و تکثر به ترکیب حقیقت از اجزاء عقلیه، چون جنس و فصل، نباشد. و جهت تعیین و جهت وجود ماهیت حقیقیه غیر کلیه، کلها واحد شخصی بلا تعدد و تغایر است که به اعتبار اعتبارات عقلیه عامه به تعبیرات مختلفه از او تعبیر می شود، و ماهیت کلیه و وجود مغایر ماهیت او را نشاید، و توالد و تولد در او معقول نباشد.

باب سوم

در صمدیت مبدأ قدیم تعالی ذکره

و مراد به صمدیت در این مقام خالی نبودن ذات است از چیزی که به او موصوف تواند بود و در او گنجد. و تارة از او تعبیر کنند به تهی بودن؛ و صمد را تفسیر کنند به آنچه میان تهی نباشد، و تارة به آنکه آنچه هر چیز را تواند از او مستفاد گردد و همه را به او احتیاج باشد در جمیع احوال، و او را احتیاج در هیچ حالی به غیر نباشد؛ و صمد را تفسیر کنند به آنچه مقصود همه باشد در جمیع حوائج و از او حاجتی به غیر نباشد.

و آنچه موجود بحقیقت و ذاته باشد و کل ماهیات را مبدأ متوحد بذاته باشد او را تحصیل به خارج مغایر ذاتش جائز نباشد، پس موصوف به چیزی نتواند بود که از او فی حد ذاته خالی باشد. پس حلول چیزی در او روا نباشد و او را احتیاج به غیر نباشد فی ذاته، پس حلول او در چیزی دیگر روا نبود، چون هر حال در محل در وجود شخصی محتاج به محل باشد.

باب چهارم

در قدرت شامله مبدأ قیوم صانع عالم

بدان که لفظ قدرت در دو معنی مستعمل شود: یکی آنکه اگر خواهد بکند و اگر

نخواهد نکند، و شاید که قادر به این معنی نشاید که نخواهد، پس نکردن از او صحیح نباشد. و معنی دیگر آنکه اگر خواهد بکند و اگر نخواهد نکند و نخواستن از او صحیح باشد آنچه را کند.

و حکمای ملت‌های سابقه بر این دین اثبات قدرت به معنی اول نموده‌اند، و جهت موجهه فعل را منتهی به ذات احدی می‌دانند. و حکمای این دین اثبات قدرت به معنی ثانی نموده‌اند، و جهت موجهه فعل را منتهی به خیریت و اصلحیت وجود معلول می‌دانند که این جهت به ذات معلول مستند و منتهی است، نه به ذات ربانیه، عز شانه.

و دلیل بر قدرت به معنی اول آن است که نفی این معنی عجز است، و عجز نقص است، و نقص بر موجود بذاته مبدأ جمیع موجودات روا نیست.

و دلیل بر قدرت به معنی ثانی آن است که آنچه وجودش مسبوق به عدم باشد به سبق زمانی و مافی حکمه، ذات احدی کافی در ایجاب وجودش نباشد، پس نظر به ذات احدی با قطع نظر از حال معلول عدمش صحیح و جائز باشد، پس چنانکه فعلش صحیح باشد ترکش صحیح باشد و مقدور باشد فاعلش را، و قادر باشد فاعل بر او.

و موجودات ظاهر الوجود از عالم که مادیاتند اکثر مسبوق الوجود به عدم‌اند جزماً و باقی ظناً.

و چون مبدأ جمیع موجودات قادر است بر ایجاد اکثر موجودات لذاته، و موجب قدرت ذات است، و مصحح مقدوریت امکان ماهیت مقدورات، و نسبت ماهیات ممکنه به ذات مبدأ علی الاطلاق در صحت صدور مختلف نیست، مبدأ قادر باشد بر جمیع موجودات، حتی موجودی که مسبوق باشد به عدم، به سبق مذکور از ممکنات چون ثابت گردد وجودش.

و حق آن است که آنچه حکمای اسلام در معنی قدرت اعتبار کرده‌اند اولی

است و اتم در نفی عجز و عظمت و ربوبیت مبدأ اول، جلّ جلاله.

باب پنجم

در علم باری طاهر جلّ برهائه و عظم سلطانه

و مراد از علم در این مقام حضور جمیع اشیاء و انکشاف همه او راست و احاطه او به جمیع اشیاء، احاطه ظهوری و کشفی، نه کیفیتی که مصحح ظهور و انکشاف باشد بر ذی کیفیته، چنانکه حکماء در تعریف علم که از اعراض شمرده اند گفته اند.

و بایاد دانست که علم، چون وجود، از مفهومات بالغه در ظهور است که تحدید را پیرامن او راه نیست، و در اعلام و افهام و افاده و استفاده به آثار و احوال، چون حضور و کشف و احاطه و ظهور، استعانت می شود.

و چون این آثار و احوال در نفس انسانی مترتب بر کیفیت قائمه به نفس می شود تعبیر از آن کیفیت به علم نموده؛ اهل علم کیفیت را در تعریف علم اخذ نموده اند، و اهل لسان که آن آثار و احوال را یابند به معنی بدیهی معلوم به آن وجوه منتقل شده اطلاق علم را صحیح دانسته استعمال کنند.

و دلیل انکشاف هر چیزی بر او و پنهان نبودن هیچ چیزی از او - تعالی و تقدس - آن است که انکشاف حاضر و غایب بر نفس انسانی فی الجمله بدیهی التحقق است، و ناچار است آن را از مصححی و موجبی، و موجب و مصحح در آن نیست مگر صلاحیت نفس ناطقه در یافتن آن چیز را چون مانعی و حاجبی از خارج نباشد، به مناسبتی که به کمال آمیزش یا اتحاد مناسب باشد، و موجب در آن یا ذات نفس باشد به صفا و خلوص از کدورت و ظلمت به روشنی و ظهور ذاتی و گنجیدن بعد به حسب این مرتبه در او از مدرکی و معقولی مناسب او در این حال یا آنچه به تأثیر و اشراق او نفس را این مرتبه بهم رسد.

و مبدأ علی الإطلاق سلسله وجود را تجرّد و تنزّه در اعلا مراتب است، و افاضه و اشراق بر هر هستی از ماهیات ممکنه منبعث از عنایت او است، و در مرتبه وجود ذاتی مانعی متصور نیست، و میانه مبدأ و موجد و معلولاتش حاجبی را گنجایش نی. و آنچه در نفس متصور است از صفا و خلوص از کدورات پرتوی است بيمقدار، منزل به مراتب از پرتوی که اشرف و اقدم ماهیات ممکنه را تحمل آن شاید و تاب تجلّی آن باشد، و چون مصحّح و موجب انکشاف در چیزی اقوی باشد به آن نسبت انکشاف اقوی باشد.

و ایضاً، دلالت می کند بر علم مبدأ، بودن او خالق ماهیات ممکنه متخالفه و متماثله، و این اختلاف نشاید که مستند به احدی الذّات و الحقیقه باشد، و نشاید که بی موجبی باشد، و نشاید که مستند به ذواتشان باشد، بلکه می باید که مستند به مبدأشان باشد. و چون مبدأ احدی الذّات باشد از او لذاته نباشد، و اگر او را جهت احاطه علمی به ماهیات ممکنه نباشد امتیاز سابق بر وجود عینی نباشد و ذات را همین جهت ایجاد باشد، نه جهت علم،

و چون مبدأ را جهت وجود است بی ماهیت، نسبتش به ماهیت مختلف نباشد، و اختلاف ماهیات نباشد، پس در مرتبه صدور خارجی صدور غیر متعیّن الماهیه خواهد بود، و آنچه واقع شود نه به اقتضاء و ایجاب خواهد بود، و الاً باید که اقتضاء علّت را در مرتبه سابقه بر تمیّز و تعیّن نفس الامری معلول صادر باشد، و چیزی به اقتضای مطلق غیر متخصص به او واقع نتواند شد.

و چون خلق عالم لذاته از صانع بیچون واقع شده باید که به اقتضای ذاتش باشد عالم را، و ذات احدی را لذاته نه اقتضای وجود کثیر باشد و نه لاشیء محض، پس حصول اقتضا و صدور مبدأ را نشاید مگر به حصول جهت انکشاف ماهیات او را، و این جهت مبدأ را به جهت ظهور مبدأ است لذاته ذاتش را چون غیبوت شیء از ذاتش ممتنع است.

و آنچه او را علم شاید، چون چیزی از او غایب نباشد عالم باشد به آن، و چون ذاتش را داند و وجود عالم از ذاتش صحیح باشد عالم را داند، و در این مرتبه اقتضای او وجود عالم را بر نحو نظام اکمل باشد.

و در این مرتبه عالم، إجمالاً بتجرّده، بمعلومیته للمبدأ، موجود و صادر اوّل باشد، که حکما تعبیر از او به «عقل اوّل» کنند، و در مرتبه او معلول دیگر نباشد. و صاحبان شرایع که شیرازة کتاب نظام عالم اند از او تعبیر به «عقل» کنند، چنانچه در احادیث ایشان واقع شده که «أَوَّلُ مَا خَلَقَ اللَّهُ الْعَقْلُ»، و به قلم نیز تعبیر کنند، چنانچه واقع شده که «أَوَّلُ مَا خَلَقَ اللَّهُ الْقَلَمُ»، و از او به نور احمدی نیز تعبیر کنند، به جهت کمال عقل در آن حضرت، صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ، چنانچه واقع شده که «أَوَّلُ مَا خَلَقَ اللَّهُ نُورِي».

و ماهیات منکشفه به عقل به صورت وحدانی عقلی در خارج موجود باشد برتر از احاطة زمان به آن، و موجود عقلی باشد متمیّز به تمیّزات عقلانیّه از هم. پس خالق عالم باید که عالم باشد لذاته به موجودات عالم، و چون مجرد باشد هیچ چیز به جهت دقّت و خفا و بطون از او مخفی نباشد؛ و چنانچه جلائل امور و ظواهر او را معلوم باشد به دقائق امور و بواطن دانا باشد. قال عزّ من قائل: «أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ».

و ایضاً إتقان و إحکام عالم صنّع، از افلاک و کواکب و بروج و حرکات و مناطق، و انتظام و توافق و تلاؤم این حرکات و انفطار افلاک و نزول أمطار و هبوب رياح و جری أنهار و تزايد میاه و ارتفاع جبال و تلال و اختلاف بلاد در بسیار از آنها به حسب مصالح و منافع مناسبه.

چون کثرت ثلوج و أمطار در جبال و أراضی مرتفعه، و جری أنهار و قنوات از آنجا به امکنه قابله رزق.

و چون کثرت باران در بلاد حارّة جنوبی در تابستان، و قلّت باران در بلاد

شمالی در تابستان و کثرتش در زمستان،

و چون خلق حیوانات به انواع مختلفه، و در هر نوعی ترکیب اعضاء و تصویر صور بر نحوی که مناسب آن نوع باشد و صلاحش به آن اتمام یابد، جمیع این امور دالّ است بر آنکه خالق و مدبّر آن عالم است و بر وفق حکمت و دانش کامل واقع شده و دانا به ظواهر امور و بواطن امور است.

و چون این موجودات مخلوقات باری تعالی اند و از غیر واجب الوجود ایجاد حقیقی متصور نیست، باری سبحانه عالم باشد، و چون مبدأ کمال علم به این افعال عظیمه داشته باشد و مانعی از حضور نباشد عالم باشد به هر چه از او صادر گردد، و چون هر موجودی از او صادر باشد به همه عالم باشد.

و نعم ما قیل: «البعرة تدلّ علی البعیر و أثر الأقدام علی المسیر، أفسماء ذات أبراج و جبال ذات فجاج لا تدلّان علی السّمع البصیر؟».

سؤال: اگر گویند: علی به چیزی بی حضور صورت یا حقیقت او متصور نباشد، و پیش از وجود عالم حضور حقیقتش معقول نبود؛ زیرا که حضور معدوم صرف عی الاطلاق جائز نباشد، و صورتش نیز حاضر نتواند بود؛ زیرا که قائم به ذات خود نتواند بود، و الا حقیقت موجود خارجی نه غیر موجود خارجی باشد؛ و قائم به ذات مبدأ نیز نتواند بود، چه حلول چیزی در مبدأ جائز نیست، پس علم مبدأ قدیم به عالم پیش از وجود خارجی معلوم بنفسه یا وجود خارجی آنچه محلّیت صورت معلوم بر او روا بود صحیح نباشد.

جواب گوئیم: که صورت معلوم که عبارت است از منکشف بما هو منکشف حضورش، چنانکه به ملاحظه ماهیّت معلوم در حقیقت خارجیّه معلوم تواند بود، مانند علم نفس به خودش، و به ملاحظه صورت ذهنیه در محلّش، چون علم به علم، و به ملاحظه مناط انتزاع که به منزله مبدأ است وجود ذهنی صورت معلوم را تواند بود به ملاحظه علّت تامّ الاقتضاء معلول را نیز تواند بود.

پس به علم تامّ علّت به ذاتش انکشاف معلول به علّت تواند بود، چه وجود علمی هر چیز ظهوری است تابع وجود عالم به چیزی آن چیز را.

و ارتباط منکشف به عالم نه ارتباط حلولی است، زیرا که فاقد اختصاص ناعنی است بین المنکشف و المنکشف علیه، و آنچه مختصّ است به عالم، به اختصاص ناعنی، حقیقتی است مبین حقیقت معلوم منکشف؛ و این ارتباط انکشافی مستدعی زیادت بر وجود عینی مناط انکشاف و مبدأ انتزاع نیست.

و قیام صورت حاضر انکشافی به حسب وجود علمی به عالم از باب قیام معلول به علّت است، نه از باب قیام صفت به موصوف، چه جای آنکه از باب قیام أعراض به موضوعات باشد.

و چنانکه صدور معلول از علّت مستدعی تقدّم و تحقّق غیر ذات علّت نیست ترتّب انکشاف معلول بر علّت بر وجود علّت مستدعی تقدّم و تحقّق غیر ذات علّت نیست.

سؤال: اگر واجب الوجود عالم باشد لذاته به وجود حوادث، در اوقات معینّه، واجب خواهد بود وجود حوادث فی اوقاتها و ممتنع العدم خواهند بود، زیرا که از امکان عدمشان لازم آید امکان انقلاب علم واجب به جهل، لکن جهل بر واجب الوجود ممتنع است لذاته. و ایضاً لازم آید که ممکن مسبوق به عدم در حال عدم سابق متّصف باشد به وجوب وجود مسبوق به عدم، و این منافی کمال قدرت مبدأ قادر علی الاطلاق است.

جواب گوئیم: که مُحال مترتّب بر اجتماع علم و نبودن متعلّق علم است با هم، نه بر عدم متعلّق؛ و از استحالة اجتماع، پس نه استحالة عدم متعلّق لازم آید و نه وجوب علم به وجودش لذاته، پس وجوب وجود ممکن لازم نیاید؛ و وجوب علم خاصّ لذات العالم نظر به ذاتش چون لازم نباشد به کمال قدرت منافی نباشد. و عالمیّت واجب الوجود لذاته منافی ترتّب خصوصیت عام و تابعیتش من حیث الخصوص معلوم را نیست؛ بلکه ذات احدی، بتقدّسه و تجرّده عن ظلم الموادّ و الماهیات

و نوریتّه و کمال ظهوره، انکشاف واقعات هر واقعی که باشد او را واجب است لذاته. و واقعیت اشياء نه به ایجاب و ایجاد مبدأ است. پس مبدأ را واجب است لذاته انکشاف آنچه واقعی باشد، از بودن و نبودن ماهیات و لزوم لوازم ماهیات ماهیات را، و اختیار اصلح و أنفع در نظام اعلی، لکونه اصلح، و او را است افاضه وجود آنچه خیر و اصلح باشد در نظام اعلی.

و ثبوت اصلحیت و لزوم لازم ماهیت ماهیت را به جهت بودنش آن ماهیت است، و به جعل جاعل و موجد ماهیت متعلق نیست، بلکه آنچه از اینها موجود شود ایجادش از جاعل باشد.

و بیاید دانست که مرتبه اول را از مراتب علم واجب الوجود - تعالی شأنه - انکشاف ذات احدی است بر ذات او، و این علم تفصیلی به ذات است، و علم اجمالی به جمیع ماهیات ممکنه و موجودات.

و بعد از این مرتبه، که علم اجمالی به کل موجودات است، مراتب علم تفصیلی است، و این علم تفصیلی را مراتب است: مرتبه اولی علم به همه است به ارتباط فاعلیت، و مرتبه دوم علم به کل است به اعتبار حضور صور مناسب اشياء یا اعیان مناسبه، و مرتبه سوم به اعتبار حضور اشياء بانفسها.

و در جمیع مراتب علم الهی هیچ گونه خفائی نیست، و اختلاف بین المراتب در وجود و عدم اشياء و صور اشياء است، و در جمیع احوال حقایق جمیع اشياء منکشف است به انکشافی که اکمل و اتم از آن متصور نیست.

باب ششم

در آنکه مبدأ قدیم حی و قیوم است

مقصود به حیات در این مقام بودن به حیثیتی است که انکشاف اشياء و فعل بر وفق انکشاف او را صحیح باشد. و به قیومیت قائم به ذات بودن [است] قیامی که

در آن احتیاج به غیر اصلاً نگنجد و اقامت کننده هر چیزی باشد.
و چون ظاهر شد عالمیت و قدرت مبدأ - تعالی شأنه - حی باشد. و چون ظاهر شد که مبدأ جمیع اشیاء است و بذاته موجود است، قیوم باشد.
و چون صدور همه اشیاء از باری سبحانه، و اقامت او همه اشیاء را از روی انکشاف همه بر او و قدرت شامله اوست، حیات در این مقام نه از باب حیات مدرکه عقول بحقیقتها باشد، بلکه متعالی از فهم و درک عقول و سابق بر جمیع ماهیات ممکنه به اقامت و ایجاد ماسوای ذات احدی من جمیع الجهات است؛ و باری سبحانه بحیاته السرمدیّ مقیم حیات عقول و نفوس و ذواتشان و آلات و مدارک و قوی و مشاعر باشد؛
و ذکر قیوم با حی، به جهت تبیین مقصود از حی، در کلام مجید و عبارات عارفان در آداب تحمید و تمجید کثیر الورد است.

باب هفتم

در اراده باری، سبحانه، عز و علا

بدان که چون ذات مبدأ، جل و علا، صدور و عدم صدور هر یک از معلولات ممکنه الذوات مخرجّه از عدم به وجود از ذات او صحیح است، چنانکه در فصل چهارم مذکور شد، پس نظریه او لذاته وجود هیچ یک از حوادث بر نحوی که واقع است لازم نباشد، و مادام که فاعل موجب اثر نباشد و صدور معلول از او واجب نشود معلول به آن علت موجود نشود. پس باید که فاعل قادر به جهتی موجب معلولش باشد تا وجود معلول از او بهم رسد، و این جهت را «اراده» گویند و فاعل را به این اعتبار «مُرید» گویند.

و این جهت که مخصّص صادر است به وقوع بر نحو خاص باید که از جهات مستنده به ذات علت باشد به حسب حقیقت این جهت، و لازم الانتساب باشد به

معلول و صفات و احوالش تا علت موجب معلول باشد به این جهت، چون جهت علم و إحاطه کشفی علت به معلول که علت موجب انکشاف است آنچه را صحیح الصدور از اوست بر او، و این صفت که دانش مبدأ است لذاته لازم الانتساب است به چیزی که او به این انتساب هویدا است و منکشف بر مبدأ.

و چون مبدأ عالم باشد به جمیع ماهیات ممکنه و احوالشان از جهات خیریت و انتظام، به جهت بودنشان بر این جهت لازم الصدور باشند از عالم قادر خیر لذاته. و مبدأ از جهت خیریت ذاتیه و قادریت و عالمیت به احوال نفس الامریه، که از جمله آن خیریت و اصلحیت نظام اعلی است، موجب صدور معلول باشد بر خصوصیات واقعه، پس مرجع إرادۀ به علم خاص باشد که داعی به ایجاد معلوم به جهت خیریت و اصلحیت باشد، و مبدأ قادر علی الإطلاق را جز این مخصّص نشاید.

باب هشتم

در آنچه از جمله صفات ثبوتیه شمرده می شود

و مرجعش به صفات سابقه است

چون سمع و بصر که حق - سبحانه - سمیع و بصیر است، و اتّصافش به سمیع و بصیر از ضروریات دین اسلام است؛ و نشاید که اطلاق سمع و بصر در این مقام به معنی ادراک به حواس باشد، و باری - سبحانه - از آلات و حواس منزّه باشد، بلکه سمع و بصر در اینجا عبارت است از انکشاف و ظهور اموری که در ادراک حیوانی به توسط آلات منکشف می گردند، انکشافی اتمّ و اکمل بی مداخلت آلت و توسط جسمی شفاف.

و سمیع و بصیر بودن او عبارت است از بودن به حیثیتی که چون مسموع و مبصر در وجود آیند مدرک او باشند به نحو مذکور، و سمع و بصر عبارت از علم باشد و داخل باشد در اثبات علم مبدأ به همه اشیاء از کلیات و جزئیات به نحو کلی و به نحو جزئی.

و چون «کلام» و اتّصاف حق، سبحانه، به تکلم از ضروریات دین اسلام و اکثر

آدیان سابقه است، و مراد به تکلم صدور کلام است از متکلم و به فعل او بلا وساطت ترتب بر مباشر اقرب؛ و کلام: یا حروف و اصوات معلومه متركبه باشد، یا معنی کلمات حاصله در مشاعر، و هیچ یک از این دو صفت مبدأ نباشد.

و تکلم به معنی صدور بالفعل از صفات حقیقیه مبدأ نتواند بود، چه هر موجودی بالفعل از کلام لفظی حادث باشد، و حدوث تکلم منافی صفت حقیقیه بودنش است مبدأ را. و صدور معنی کلام را معنی معقول نباشد مگر ظاهر ساختن انکشافی.

و آنچه صفت تواند بود در اینجا علم به منکشف است و مبدأیت انکشاف و منکشف را علم نگویند مگر به مسامحه، و صفت منکشف علیه نباشد. مبدأیت انکشاف مبدأ چون لذته بود مرجعش به علم باشد.

و اگر تکلم را حمل نمایند بر صحت صدور کلام مرجعش به قدرت باشد، پس تکلم بر یک تقدیر مرجعش به علم باشد و بر یک تقدیر به قدرت.

و کلام عبارت از الفاظ و حروف صادره از متکلم یا معلومات منکشف بر عالم باشد. و آنچه اشاعره گویند که کلام باری صفت حقیقیه ای است مغایر علم و قدرت و ازلی است، و در ازل به صفات الفاظ متصف نیست، و این را کلام نفسانی نامند، معقول و متصور نباشد.

و حق آن است که مراد به «کلام الله» الفاظ و عبارات صادره از ذات احدی به قدرت و علم ازلی است، با معانی الفاظ و کلمات که تعبیر از آن معانی به این الفاظ شود. و چون صدور الفاظ و عبارات از جمله صدور افعال است و صدور افعال از جهت علم به نفع است، و کذب کلام واجب الوجود نافع در نظام اصلح نیست، و تجویز کذب بر او موجب رفع وثوق و جرأت بر مخالفت، و به حکمت ارسال رسل به جهت نجات عباد و صلاح معاش و معاد مخل است، کذب از او روان نبود. و ابضاً إجماع و نصوص قاطعه دلالت بر عدم صدور کذب از باری و عدم جواز آن می‌کند، و صدق انبیاء به معجزات باهره بی مدخلیت کلام ظاهر شده، کذب بر او جائز

نباشد.

و آنچه بعضی از جمله صفات مغایر صفات سابقه دانسته اند - مثل ید و وجه و قدم و رحمت و رضا و کرم و تکوین - راجع اند به صفات سابقه، و غیر آن صفات نیستند. و ید: عبارت از قدرت است، و وجه از وجود، و رحمت و رضا و کرم از ارادت خاصه، و تکوین از قدرت و اراده؛ زیرا که تکوین إحداث وجود بعد از عدم است، و وجود بعد از عدم براراده و قدرت مترتب می شود، و در صدور وجود بعد از عدم از فاعل به صفتی غیر قدرت و اراده احتیاج نیست.

مقصد دوم در صفات سلبیه

باب اول

در آنکه مبدأ قدیم تعالی شأنه، مرکب نیست و منزّه است
از ترکیب اجزاء خارجیّه و از اجزاء عقلیه

چون آنچه از اجزاء خارجیّه مرکب باشد در وجود خارجی محتاج باشد به وجود هر یک از اجزاء در خارج، و جزوی بر او سابق الوجود باشد بدیهه؛ و چون جزؤ سابق الوجود باشد بر کلّ، جزؤ مبدأ مبدأ باشد، نه کلّ. و أيضاً نشاید که جزوی ممکن الوجود باشد، و إلاّ کلّ واجب الوجود نباشد، و اگر هر یک از اجزاء واجب الوجود باشد مرکب موجود واحد حقیقی نباشد، بلکه موجودات متعدّد باشند؛ زیرا که وحدت حقیقی مرکب از موجودات خارجی بدون شدّت ارتباط به حلول بعضی در بعضی یا حلول صورتی در همه صورت نپذیرد، و حلول چیزی در واجب الوجود بذاته جائز نیست، چنانکه گذشت؛ و تعدّش جائز نیست، چنانکه بعد از این مبین می‌گردد.

و ترکیب از اجزاء عقلیه عبارت است از انحلال ماهیّت به تحلیل عقلی به اجزائی که در خارج با هم و با ماهیّت متحد باشند، و چنین ترکیبی متصور نباشد در آنچه وجود عقلی مقابل خارجی بر او روا نبود؛ و آنچه ماهیّتش را جزائیت خارجیّه نباشد شاید وجود عقلی

مقابل وجود خارجی او را، و تحلیل عقلی در او نگنجد، پس او را جزو عقلی نتواند بود.

باب دوم

در آنکه مبدأ قدیم را شریک در الهیّت نتواند بود

و مراد به مشارکت در الهیّت تشارک در استحقاق معبودیت است همه ممکنات را، و ذلّت و انقیاد همه او را. و مبدأ قدیم موجود بذاته اگر مبدأ همه موجودات عالم باشد و همه مخلوق او باشند او را استحقاق معبودیت همه باشد، و هیچ یک از موجودات عالم را استحقاق معبودیت موجودی دیگر نباشد؛ چه مخلوقی مستحق مشارکت خالقش نیست در آنچه لایق و سزاوار به مرتبه خالقیت اوست. و اگر مبدأ و خالق همه نباشد ناچار باشد از وجود موجودی دیگر که بذاته موجود باشد، و آنچه از عالم به آن مبدأ مستند نیست به این موجود بذاته مستند باشد، و این موجود بذاته مبدأ و خالق امور مستند به او باشد.

و واجب الوجود مبدأ قدیمی باشد مغایر مبدأ اول، و تعدّد واجب الوجود ممتنع است؛ زیرا که واجب الوجود باید که متعین بذاته باشد، چنانکه سابقاً گذشت.

و چون متعین به تعین شخصی باشد بذاته و موجود باشد بذاته او را جهت تعین و جهت وجود فی ذاته خواهد بود. و این دو جهت متغایر باشند یا متحد، اگر متحد باشند و وجود جهت واحده مشترک است جهت تعین متّحده به جهت وجود متخالف و متباین الحقیقه نتواند بود، و شک نیست که هر تعین شخصی مخالف و مباین تعین شخصی دیگر باشد. و اگر جهت تعین و جهت وجود در واجب الوجود مختلف و متغایر باشد آنچه واجب الوجود فرض شده ممکن الوجود خواهد بود، نه واجب الوجود، چنانکه سابقاً اشاره به آن شد.

و أيضاً، اگر واجب الوجود لذاته متعدّد باشد خالی از آن نیست که وجود واجب لذاته لازم التعدّد باشد، چون اخوّت، و واجب الوجودین متکافیان باشند، یا لازم التعدّد نباشند، و تلازم و تکافی بین الشّیئین بدون ایجاد احدهما دیگری را، یا ایجاب ثالث هر دو را متصوّر نباشد، و با وجوب وجود هر دو جمع نشود؛ و اگر لازم التعدّد نباشد تعین متعدّدین به وجوب وجود ذاتی مستند نباشد لذاته، و آنچه

تعیّن او لذاته نباشد واجب الوجود لذاته نباشد.

و أيضاً، واجب الوجودین مفروضین متحد الحقیقه باشند یا مختلف الحقیقه: اگر متحد الحقیقه باشند تعین هر یک نشود که لذاته باشد، و آنکه تعینش لذاته نباشد واجب الوجود نباشد و اگر مختلف الحقیقه باشند چون هر دو بالفرض موجود لذاته باشند در جهت وجود ذاتی مشارک باشند.

و وحدت جهت ذاتیه مشترکه در متخالفین بالحقیقه مقتضی جهت مختصه‌ای است در هر یک، و جهت مختصه مستند به جهت مشترکه نتواند بود، و جهت وجود بالذات مستند به جهت عاریه فی حدّ ذاتها از وجود نتواند بود.

و اگر جهت مختصه فی ذاتها عاری از وجود نباشد: یا نفس جهت وجود باشد، یا مشتمل بر جهت وجود و خصوصیت، پس جهت مختصه بالحقیقه عین حقیقت واجبین باشد، نه جهت مختصه به احد الواجبین؛ و اگر جهت مشترکه مرتین معتبر شود در حقیقت آن حقیقت واقعی نباشد، بلکه موجودی اعتباری باشد.

و أيضاً، اگر دو إله باشند، و هر یک خالق بعضی از عالم باشند، چون انتظام و تلاؤم اوضاع کارخانه صنّع به مرتبه‌ای است که بر ارباب هوش و خرد پوشیده نمی‌شود از این تناسب اتفاق ذاتی فاعلی فی الجملة به حدس یافت می‌شود.

پس باید که چنانکه در فاعلین مفروضین ما به الاتفاقی هست یک ما به الاختلاف وجودی باشد که به آن احدهما از دیگری جدا شود؛ و چون ما به الاتفاق و ما به الانفصال وجودی در واجب الوجود باشند ممکن نباشد، و چون هر یک واجب الوجود باشند موجود باشند، و ما به الامتیاز وجودی واجب الوجود ثالث باشد.

پس بر تقدیر وجود اثنین ثلاثه موجود باشند، و بر تقدیر تثلیث إلهیت دو ممیز وجودی باشد، پس موجود از إلهیت پنج باشد، و همچنین. پس تعدّد به عددی متصور نباشد، بلکه بر تقدیر تکثر إلهیت عدم تناهی لازم آید، و غیر متناهی مجتمع مترتب در وجود ممتنع باشد، به برهان و اتفاق عقلا.

و چون بیان در متناهی در غیر متناهی [نیز] جاری است و وجود موجودات غیر متناهی بر تقدیری که ممتنع نباشد باید که معدود به عدد غیر متناهی خاصی

موجود باشد، و چون هر غیر متناهی خاصی که فرض کنی لازم آید که آن غیر متناهی نباشد، وجود غیر متناهی نیز در واجب باطل باشد؛ چون وجود عدد متناهی؛ پس عددی و کثرتی از برای او متصور نباشد.

و اگر کثرت بر این نحو موجود گردد وجود کثرت پی وحدت حقیقیه جایز خواهد بود، لکن ابتداء وجود کثرت از تکرر وحدت حقیقیه است، و وجودش بدون وحدت حقیقیه متکرره ممتنع است.

و وجه اخیر از انوار مقتبسه از احادیث مرویه از شجره مبارکه عترت طاهره مصطفویه است، صلوات الله علی المصطفی و آله و عترته.

و بر ضمایر هوشمندان اولی الالباب مخفی نیست که مناط این وجه بر مقدمات مأخوذه در وجه اول است که حضرت صادق - علیه السلام - به جهت هدایت «زندیق» بر این وجه تقریر فرموده که مقدمات مستعمله بر وجهی که به فهم و طبع او مناسب تر باشد محرر گردد و هدایتش به آن حاصل شود.

و چون در طباع زنداقه قرار یافته بود که آنچه محسوس و ذو وضع نباشد از موجودات نباشد، در تعلیم او بنا بر یافت او بر این نحو تقریر فرموده‌اند، و از فاصل و فارق به همین جهت به «قُرَجَه» تعبیر فرموده‌اند، تا بعد از اقرار او به وحدانیت، إزالة امور باطله مستقره در ذهن به تدریج بشود.

باب سوّم

در آنکه بر واجب حلول در چیزی و تحیز جایز نباشد

چون هر چه حلول در چیزی کند صفت محلّش باشد، و هر صفت محتاج باشد به موصوف در وجود یا در تشخص، و احتیاج در وجود یا در تشخص به غیر، منافی وجوب وجود باشد. واجب - تعالی شأنه - نشاید که حلول در چیزی کند، و قُرب واجب الوجود به هر موجودی دیگر قُرب علّت موجب به معلول باشد، که اشدّ است از قُرب حلولی و سایر قُربها به مراتب.

و چون صمدیت مبدأ قدیم مُبین شد حلول چیزی در او، - عزّ شأنه - نگنجد، و چون حلول واجب الوجود - جلّت عظمتّه - در چیزی متصور نباشد تحیز بالتبع بر او روا نبود.

و چون هر متحیز بالذات قابل انقسام باشد به نحوی از انحاء انقسام به اجزاء متقدّره، و انقسام به اجزاء متقدّره مستلزم اختلاف و تغایر منقسم و منقسم إليها است، و بر اجزاء مقداریّه اتحاد با هم و با کلّ متصوّر نیست، این قسم انقسام مستلزم امکان اجزاء و کلّ که منقسم به این اجزاء است باشد و با وجوب وجود جمع نشود، پس شاید که واجب الوجود باشد بالذات.

و از اینجا ظاهر گشت که واجب الوجود جسم نباشد، و مزاج و توابع مزاج، چون لذّت و الم مزاجی بر او - جلّت عظمتّه - روا نبود. و الم غیر مزاجی نیز بر او روا نیست، زیرا که الم إدراک منافی است از آن جهت که منافی است، و واجب الوجود را منافی نباشد، زیرا که واجب مبدأ موجب همه ممکنات است، و چیزی منافی مبدأش نباشد، و ممتنع الوجود را وجود متصوّر نباشد و عدمش منافی واجب الوجود نتواند بود.

و أيضاً، معلوم شد که به آلات جسمانیّه مرئی نشود، زیرا که حقیقت إِبصار به عین جز ادراک صور مدرکّه ما را به حصول در آلات جسمانی نباشد، و آنچه حاصل شود در آلات جسمانیّه صورت واجب الوجود نتواند بود؛ چه هر صورتی که در مدرکی از مدارک حسیه در آید موصوف به صفاتی باشد مناسب آن مدرک، و آنچه به آن صورت مدرک باشد تا رؤیت آن چیز به آن تواند بود، و صفات صور حاصله در مدارک حسیه در نهایت تخالف و تباین است با واجب الوجود، و هیچ یک از ماهیات ممکنه را با این صورت مرئی تباین و تخالف به مرتبه تخالف و تباین میان واجب الوجود و این صورت حاصله در مدرک حسی نیست. پس اگر إِبصار واجب الوجود - تعالی شأنه - به این صورت جایز بودی، و این صورت او بودی، إِبصار هر ممکنی به این مجوّز بودی، به جهت آنکه تخالف و تباین ممکنات به این مدرک کمتر از تباین و تخالف میان او و واجب الوجود سبحانه است.

و روایات دالّه بر رؤیت، مراد از آن معرفت کامله عقلانیّه است، نه ادراک به حصول صورت در مدارک حسیه، چنانکه در کتاب عزیز وارد است در نفی ادراک إِبصار او را، بقوله تعالی: لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ.

باب چهارم

در آنکه واجب الوجود جلّ شأنه متحد به غیر نتواند بود

زیرا که غیر قدیم واجب الوجود اگر ممکن باشد، از اتحاد واجب با ممکن انقلاب در وجود ذاتی و امکان ذاتی لازم آید، و این مستحیل است؛ و اگر واجب دیگر باشد بالفرض مستلزم امکان تعدّد واجب الوجود بالذات باشد، و ظاهر شد که ممتنع است؛ و قطع نظر از آنکه ممتنع لاشیء محض است و ادراکش و حکم بر او عبارت از ادراک ممکنات و حکم به مقایسه است و اتحاد و امثالش در آن متصور نمی‌شود، اگر متصور گردد اتحادش به ممتنع، چون وجود ممتنع ممتنع باشد، پس واجب الوجود، - تعالی شأنه - به غیر متحد نتواند بود.

و آنچه غیر واجب الوجود است محتاج باشد در بودنش به واجب الوجود قدیم بالذات و موجودیت ممکن به ایجاب و ایجاد مبدأ است او را به إخراج از عدم به وجود، إخراج مستمرّ به استمرار ایجاد از ابتداء وجود ممکن تا انقطاع. پس ممکن چنانکه محتاج است در حدوث و خروج از عدم سابق زمانی به واجب الوجود همچنین محتاج است در بقاء و خروج از عدم ذاتی به وجود به مبدأ قدیم بالذات واجب الوجود.

و همچنین محتاج است در استکمال به صفات کمالیه وجودیه، چه وجود صفات کمالیه در ممکن بدون فیضان از مبدأ واجب متصور نباشد. پس هر ممکن در وجود خود، و در وجود صفات کمالیه وجودیه او را به مبدأ قدیم محتاج باشد حدوثاً و بقاءً.

و مبدأ قدیم - تعالی شأنه - از آن برتر است که او را استکمال به غیر او باشد، چه هر موجودی مغایر واجب الوجود قدیم ممکن الوجود باشد، وجودش و ماهیتش که متحقّق به وجود است از مبدأ قدیم واجب الوجود مستفاد باشد، و هر مفیدی چیزی اکمل و اتمّ از مفادش باشد و به مفادش مستکمل نتواند بود، پس واجب الوجود - تعالی عزّه - چنانکه موجود است لذاته و متعیّن است بذاته، مستکمل است به جمیع کمالات لایقه بذاته لذاته.

مقصد سوّم در افعال

مشمّل بر پنج باب
باب اوّل

در تقسیم افعال و تحسین و قبیح عقلیّین افعال اختیاریّه

بدان که فعل صادر از فاعل صدورش از فاعل به اختیار فاعل باشد یا بی اختیار فاعل صادر گردد. و بر قسم ثانی مدح و ذمّ و ثواب و عقاب مترتب نشود؛ و قسم اوّل اگر فاعلش به آن مستحقّ ذمّ یا عقاب باشد آن فعل را قبیح نامند، و اگر فاعل به آن مستحقّ ذمّ یا عقاب نباشد آن فعل را حسن گویند.

و در آنکه حسن و قبح در افعال اختیاریّه به حکم عقل است یا به حکم شرع متکلمان را خلاف است، علماء امامیه و معتزله به حسن و قبح عقلی قائلند، و اشاعره به حسن و قبح شرعی قائلند و عقلیّت حسن و قبح را انکار نموده‌اند؛ و این اختلاف در حسن و قبح به معنی مذکور است، نه در حسن و قبح به معنی کامل بودن و نقص بودن، و نه به معنی ملائم بودن به غرض و ملائم نبودن. و در حکم عقل به حسن و قبح به این دو معنی خلاف نیست.

و قائلون به عقلیّت حسن و قبح را اختلاف است در آنکه حسن و قبح فعل لذاته است، یا به صفت حقیقیّه لازمه است، یا به وجوه و اعتبارات است. و بعضی گفته‌اند که قبح به صفت مقتضیه قبح است و بدون آن متحقق نشود، و در حسن احتیاج به صفت مقتضیه

حُسن نیست. و آنان که به حُسن و قُبَح عقلی فائند، در آنکه حُسن و قُبَح فعل لذاته است، یا به صفت لازمه، یا به وجوه و اعتبارات اختلاف کرده‌اند. و حقّ آنست که حسن و قبح عقلی به هر یک از این وجوه تواند بود.

و بدان که حُسن را، چنانکه به معنی مذکور که نقیض قبح است استعمال کنند، به معنی بودن فعل به حیثیتی که فاعلش مستحقّ مدح یا ثواب باشد استعمال کنند. و به إطلاق اَوَّل حَسَن منقسم به چهار قسم شود، و فعلی که فاعلش مستحقّ ذمّ و عقاب نباشد و مستحقّ مدح یا ثواب باشد اگر تارکش مستحقّ ذمّ یا عقاب باشد آن فعل حَسَن را واجب گویند، و اگر تارکش مستحقّ ذمّ و عقاب نباشد آن را مندوب و مستحبّ گویند، و آنچه به فعلش استحقاق ذمّ و عقاب و مدح و ثواب حاصل نشود و همچنین به ترکش آن را مباح گویند، و اگر به ترکش مستحقّ مدح یا ثواب باشد آن را مکروه گویند. و به إطلاق ثانی مباح و مکروه حَسَن نباشد و واسطه باشد میان حُسن و قبح.

و نزاع با اشاعره در بودن فعل است به حیثیتی که اگر فاعل بر آن مطلع باشد و به مقتضای آن عالم باشد حکم کند به حسن فعل یا به قبحش. و دلیل بر عقلیّت حسن و قبح، علم به حسن احسان و قبح ظلم است، با قطع نظر از ثبوت شرع کرده، و منازعه در این مکابره با مقتضای بدیهه عقل است، و کلام مجید ناطق است در مواضع عدیده به توبیخ بر انکار قبح ظاهر القبح و انکار حسن ظاهر الحسن، بقوله - عزّ و علا: «أَفَلَا يَعْلَمُونَ أَفَلَا يَشْعُرُونَ، مَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ» و امثال آن.

باب دوّم

در آنکه فعل قبیح از مبدأ قادر مختار، عزّ و علا شأنه، صادر نشود

و از عباد فعل قبیح اراده ننماید

بدان که چون واجب الوجود محتاج به فعل قبیح نباشد و عالم باشد به قبحش صدور

قبیح و اراده آن، لقبحه [= چون قبیح است] از او مجوّز نباشد.

اگر گویند: که چون داعی مخصّص و مرجّح وجود فعل و صدورش از قادر مختار است چرا نشود که قبیحی که نافع در نظام اعلیٰ باشد از مبدأ قدیم قادر مختار صادر شود؟

گوییم: که آنچه نافع در نظام اعلیٰ باشد از آن جهت که نافع در نظام اعلیٰ است حسن باشد، و اگر جهت قبیحی در آن باشد به این جهت حُسن مقاومت نکند، و صدورش از واجب لِحُسنه باشد، نه لِقُبْحه. و چون کذب واجب، - تعالیٰ شأنه - نشاید که نافع در نظام اعلیٰ باشد؛ زیرا که تجویز کذب بر او أَضَرّ اَشْیاء است به نظام اعلیٰ، کذب نافع از او مجوّز نباشد، با آنکه نفعی که بر کذب مترتّب شود بر تعریض و توریه مترتّب گردد، و قبیحی که نفعی که به او حاصل شود بر غیر او مترتّب گردد فعلش مستحسن نباشد.

و چون جواز موجب تجویز است مفسده‌ای که بر تجویز مترتّب است بر جواز مترتّب باشد، و عدم جواز صدور قبیح از قادر مختار منافی مقدوریتش فاعل مختار را و عموم قدرتش نیست، زیرا که صَحّت صدور نظر به ذات است، و امتناع صدور نظر به عدم حصول دواعی و اسباب است.

و بیاید دانست که از صدور فعل از خیر از آن جهت که نافع است لازم نیاید که انتفاع به آن فعل مطلوب و مقصود باشد از آن فعل. و غرض فاعل آن انتفاع باشد، خواه نفع عاید به فاعل باشد یا عاید به غیر فاعل باشد، چون وصول نفع به دیگران و انتفاعشان به آن، بلکه خیریت و کمال فاعل و تمامیتش بذاته مستتبع علم به نفع نافع و أَصلَحِیّت آن، و صدور أَصلَح و ترتّبش بر عنایت و فیضانش از خیر تامّ کامل بذاته باشد.

و باعث فاعلیّت فاعل خیر مرئوف أَصلَح را خیریت و کمال ذاتی فاعل تامّ بذاته است، و غایت متّحد به فاعل است، و صالح نافع از ذات کامل خیر بکماله الذّاتی صادر است، و آنچه از جانب معلول مصحّح صدورش از فاعل است نافعیت و اصلَحِیّت اوست، و به حیثیتی بودن که مناسب خیریت و کمال ذاتی فاعل باشد.

و آنچه گفته‌اند که «غرض از ایجاد حصول منافع است و ترتّبش [بر صادر] بر فاعل» مسامحه است در تعبیر از مقصود، و غرض همان معنی است که مذکور شد.

باب سوّم

در افعال اختیاریّه عباد

بدان که اذهان مستقیمه را در حصول قدرت نفس انسانی بر بعضی افعال و حصول آن افعال و صدورش از او به مدخلیت قدرت و اراده شکی نیست، و حاکم است بدیهه عقل به ترتب این افعال بر قدرت و اراده عبد، و آنکه فعل مترتب بر قدرت و اراده قادر مختار مستند به آن قادر باشد و از افعال آن شمرده شود، و اگر چه مفیض وجودش غیر آن قادر باشد.

و آنچه در کلام مجید و آثار نبویه وارد است از اختصاص خالقیت همه مخلوقات به باری، تعالی، منافی فاعلیّت عبد نیست افعالش؛ و عبد را به حسب این استناد، فاعل فعل و عامل عمل گویند، و خالق فعل نگویند، اگرچه آن فعل موجود باشد. و از این است که در کلام مجید خلق همه اشیاء را به ذات احدی واحد قهار - جلّ جلاله - اسناد فرموده بلامشارکت غیر در خالقیت، و عبد را فاعل و عامل فعل اختیاری گفته.

و آنچه در کتاب عزیز واقع شده، مثل «یَفْعَلُ اللَّهُ مَا يَشَاءُ» و «فَعَالَ لَمَّا يُرِيدُ» دلالت نمی کند بر فاعلیّت باری، جلّ شأنه، همه فعلی را، بلکه مفهوم از «فَعَالَ لَمَّا يُرِيدُ» «فَعَالَ لَمَّا يُرِيدُ أَنْ يَفْعَلَ» است. و همچنین «یَفْعَلُ اللَّهُ مَا يَشَاءُ». و تعلق مشیت و اراده ربّانی به افعال عباد نه بر این نحو است. و اراده ایمان و طاعات از عباد مقتضی وجوب ایمان و طاعات است بر عبد، نه فاعلیّت ذات احدی فعل عبد را. و اما اسناد خلق به غیر باری تعالی در کلام مجید حکایه بقوله عزّ و جلّ: «وَأَخْلَقَ لَكُمْ مِنَ الطِّينِ. وَ إِذْ تَخْلُقُ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ» منافی اختصاص خالقیت به معنی ایجاد به ذات ربّ احدی نیست، زیرا که خلق مسند به غیر به معنی تقدیر و تصویر است، نه به معنی ایجاد و افاضه وجود. و اما قوله عزّ و جلّ: «فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ»، بر تقدیری که دالّ بر اسناد خالقیت به غیر باشد، محمول بر تقدیر و تصویر تواند بود،

و اگر اراده عبد فعل را و ترتب فعل بر اراده عبد موجب اسناد فعل به عبد و فاعل او به

اختیار فعل را نبودی، مدح و ذمّ عباد بر افعال مترتبه بر قدرت و اراده عباد، و امر و نهی و ثواب و عقاب بر طاعت و معصیت صحیح نبودی.

و بودن هر کائنی از ممکنات به قضا و قدر الهی منافی فاعلیّت عبد فعلش را نیست، زیرا که فاعلیّت مستدعی عدم مدخلیّت غیر فاعل در وجود فعل نیست، بر تقدیر وجود فعل، بلکه استناد خصوصیت فعل به نحوی که به آن نحو واقع است به اراده عبد، کافی است در فاعلیّت او. و مدخلیّت قضا و قدر در وجود اشیاء به ایجاد و ایجاب به وساطت اسباب منتهیه به قضا و قدر و اراده و مشیّت است.

و چون آن اسباب از مقتضیات چیزی به خصوصیتی باشد که آن سبب را از جهت قابل باشد، و حقیقت سبب مقتضای مبادیّ اول باشد و فعل به خصوصیت مستند به خصوص سبب باشد، سبب به فاعلیّت فعل من حیث الخصوص اولی از مبادیّ اول حقیقت سبب باشد، به جهت قرب و تقارن من حیث القبول؛ و به اعتبار این جهت ارباب السنه و لغات باختلافها صیغه فاعل را حقیقه در غیر قرب مقارن به فعل من حیث القبول استعمال نکنند و فعل او نگویند، اگر چه اعطاء و افاضه وجود فعل بحقیقه از مبدأ اول موجب باشد. و از اینجاست که فرموده: «لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ، خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَ هُوَ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ. إِنَّا كُلُّ شَيْءٍ خَلْقْنَاهُ بِقَدَرٍ. وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَ مَا تَعْمَلُونَ»، و فرموده: «أَنَا أُولَىٰ بِحَسَنَاتِكَ مِنكَ، وَ أَنْتَ أُولَىٰ بِسَيِّئَاتِكَ مِنِّي»

چون اراده حسنه در عبد متخصص به خصوصیتی ناشیه از فساد قابل نشده، بر وفق اقتضاء خیر تحقق پذیرفته، تأثیر مختصّ به نفس امّاره در آن ضعیف و مضمحلّ است نسبت به اقتضاء ایجابی مبدأ قادر خیر، پس مبدأ موجب، جلّ شأنه، اولی است به حسنات عبد از عبد، هر چند که حسنه عبد حسنه عبد است و فعل او، نه حسنه مبدأ موجب و فعل او، به استعمال حقیقی.

و چون اراده فعل سیئه در عبد متخصص به خصوصیتی ناشیه از فساد قابل شده، به خلاف اقتضاء خیر تحقق یافته، تأثیر مختصّ به نفس امّاره، در آن قوی و

ظاهر است و مخالف مقتضای خیر محض است، و اقتضاء مبدأ موجب در آن از جهت خصوصیت ناشیه از فساد قابل نیست، پس عبد اولی است به سیئات خودش که فعل اوست با قوه تأثیرش به انفرادش در اقتضاء خصوصیت فعل و استناد آن سیئه بخصوصها به او، هر چند که مبدأ موجب موجد آن فعل است، و اسنادش به موجب موجد - تعالی شأنه - لایق نیست.

و آنچه در کلام مجید واقع است از إضلال عباد، قال الله تعالی: وَ مَنْ يَضِلُّ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِنْ هَادٍ، و قال: يُضِلُّ بِهِ كَثِيرًا، وَ مَنْ يُضِلُّ فَأُولَئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ تواند بود که إضلال به معنی إهلاک باشد، و شاید که عبارت از انقطاع لطف باشد از ایشان، با آنکه آنچه لطف عام باشد که فی الجمله به آن بعضی منتفع گردند در ایشان اثری نکند، و به جهت تمادی در عناد و لجاج زیادت لطف نسبت به ایشان مستحسن نباشد، و مستحقّ آن باشند که ایشان را به حال خود بگذارند، و رحمت توفیقات شافیه از ایشان باز دارند، و نفس انسانی چون به حال خود گذاشته شود و حفظه ربّانیه از او دست بدارند حالش به ضلال انجامد؛ پس این صورت را إضلال گفتن و حمل إضلال را بر این معنی نمودن دور نباشد.

باب چهارم

در حسن تکلیف، و لزومش عقلاً

اما حسن تکلیف، زیرا که در تکلیف جهتی متصور نمی شود که مانع باشد از حکم عقل به حسنش، و مشتمل است بر جهات مُحسنه: از تقرّب به استکمال نفوس به صفات کمال، و تخلّق به اخلاق حسنه، و تحلیّ به افعال و آداب جمیله، و اقامت عدل و داد، و ازاله ستم و بی داد، و زجر نفوس امّاره به سوء، و کسری قوای داعیه به فتنه و فساد، و رجم شیاطین مرده، و منع اغنیاء حقه و اقویاء عنده، و هدایت شامله همه را، و ابتداء سُعداء به سبیل هدی، و شقاوت اشقیاء و ضلالتشان بعد از ظهور حق به اناره رایات صدق و صفا و منافع و مصالح اخروی در نظام اعلی غنیّه از عدّ و احصاء.

و آنچه چنین باشد صریح عقل در حکم به حسنش توقّف ننماید، و صعوب

مشقت تکلیفی معارضه به عزّ استحقاق تعظیم و ثواب تنها نکنند، تا چه جای معارضه با جمیع جهات، و ارتکاب مشاقّ در تحصیل آن مرغوب طبایع سلیمه و مستحسن عقول و اذهان مستقیمه است.

و اما لزوم تکلیف، از آنکه چون انتظام مصالح عظام و ابقاء انواع کامله مشتمله بر ذوات و قوای متناسبه و متخالفه منوط به اختصاص هر یک است به حظّی وافر و نصیبی وافی بر وفق حکمت کامله و عنایت شامله ربّانیّه که آثار مطلوبه از آن بر نحو کمال صورت پذیرد. و چون این قوئی را حاکمی باید که مانع افراط و تفریط ایشان باشد، خصوصاً در اختیاریات ذوی الاختیار، چون نوع انسانی که اکمل انواع جسمانی است از فوقانی و تحتانی، و عدل و استوا در آثار قوای شهویّه و غضبیّه به حسب اعتدال مزاج نوعی ایشان به دون مانعی و زاجری از خارج صورت نمی پذیرد.

و چون قوت عقلیه که این را می شاید حصولش در این نوع بعد از استکمال و استقرار قوای دیگر است به مدّتی معتدّبها و قوّتش بعد از حصولش به مدّتی دیگر، حکمت کامله ربّانیّه و عنایت شامله رحمانیه را لازم باشد ضمّ مقووی و معاونی به قوّت عقلیه که به انضمام آن مقاومت به قوای کامله نفسانیّه او را میسر باشد تا اِکمال قوای نفسانیّه که مقتضای حکمت ربّانیّه به غلبه اسباب ضلال و طغیان و تقرّب به عصیان و کفران نینجامد. تبارک الله أحسن الخالقین.

باب پنجم

در لطف

بدان که لطف در این مقام عبارت است از آنچه بعد از وقوع تکلیف به امر به مصالح و نهی از مفاسد بر وفق حکمت کامله و عنایت و رحمت ربّانیّه شامله که به عباد رسیده و برایشان ظاهر گشته، به وساطت اشراقات عقلیه بر نفوس سلیمه و براهین باهره و اِرسال انبیا به شرایع قویمه به آیات بیّنات و حجج ظاهره، سبب تقریب طاعت و تبعید معصیت باشد.

و فعل مُقَرَّب طاعت و مُبْعَد معصیت از حکیم علیم لازم است، چه مقتضای حکمت کامله که صلاح و نظام است، ما ممکن، چنانچه بی تکلیف صورت نپذیرد، با تحقق تکلیف بی مُقَرَّب طاعت و مُبْعَد معصیت تقریبی که نافع باشد اتمام نیابد؛

و اخبار به سعادت بعضی و به شقاوت بعضی باعث اعتماد سعید و جرأت بر ترک طاعت، و یأس شقی و عدم خوف از معصیت نیست، زیرا که اخبار به سعادت نسبت به جمعی واقع است که طاعت و عدم عصیان لازم الطافی است که نسبت به ایشان واقع می شود، بلکه اخبار به سعادت انسان را موجب تزايد قرب به طاعت و بعد از معصیت است.

و اخبار به شقاوت نسبت به منکرین است و موجب یأس نیست، بلکه نسبت به جمعی وقوع یافته که به نمادی در لجاج و عناد از استحقاق لطف محروم گشته اند.

مقصد چهارم در بعثت رسل و انبیا صلوات الله علیهم اجمعین

باب اوّل

در حُسن بعثت و لزوم آن نظر به حکمت کامله و عنایت شامله ربّانیّه

چون به مقتضای عنایت ربّانیّه حصول نظام اصلح اعلیٰ به صدور از مبدأ قدیم
منّان، متعالی از شبه امکان و لحوق اکوان و جواز تغییر و نقصان، به فیضان قطرات
ماء الحیات پرتو تجلّی بر ترتّب قابلیت ماهیّات منبعثه از ظهور عقول قدسیّه به
انوار عقلانیّه بر حقیقه الحقایق منتزّه سبحانیّه تمّت حکمتّه و جلّت عظمتّه
و وجود عالم اعلیٰ از مبدأ تا منتهی بر طبق احاطه یگانه بی مثل و همتا لازم و ناچار
است؛ و تحقّق دین و شریعت بیضاء این شخص زیبا را چون صورت و جان است،
و بدون ارتباط تامّ به مبدأ، که به آن ارتباط قابلیت تامّه حصول معارف و اشراق
انوار حقایق حکم اشفاق و ارفاق صورت بندد، حصول این صورت صورت پذیر نیست،
لاجرم انبعاث نفسی از نفوس زاکیه طاهره و اشراق عقلی از عقول نورانیّه باهره
به اکمل حکم و معارف و احسن اخلاق و اشرف اوصاف و ستودگی افعال و

شمول الطاف و عوارف حکمت کامله را لازم باشد تا به وساطت او ظهور صلاح و سداد در عالم، علی ما أمکن، صورت پذیرد.

و در هر شخصی میان نفس او و پروردگارش واسطه‌ای است که به توسط آن مستنیر به اشراقات قدسیه می‌شود از ربّ الأرباب بر وفق استعداد و توفیق حصول اسباب، و اکمل نفوس در هر قرنی واسطه است میان خلق و ربّ عالمیان در هدایت به معارف حقّه و تقویت دین مبین و حفظ شریعت غرّاء و ملّت بیضاء به نبوّت و رسالت، یا ولایت و وصایت،

و شبهه منسوبه به «براهمه» در ابطال رسالت به آنکه «اگر رسول ایتان به موافق عقل کند حکم عقل به آن کافی باشد و به بعثت رسول احتیاج نباشد، و اگر به مخالف عقل ایتان نماید مقبول نشود و بعثت مفید نباشد، بلکه قبیح باشد، و صدور قبیح از واجب مجوّز نباشد»

مندفع است: به آنکه بعثت به جهت ایتان به اموری است که اکثر عقول به دریافت آن مستقل نیستند، و آنچه عقل به وجدانش مستقل نباشد لازم نیست که مستقل باشد در حکم به ابطالش، بلکه می‌شاید که عقل به توسط علم به نبوّت با تعلیم نبی و تنبیه به مأخذ آن به آن حکم کند با آنکه بعثت در آنچه عقل به آن مستقل است مفید است به اطمینان قلب در حکم عقلی و تعاضد عقل به نقل.

باب دوم

در آنچه صدق نبی به آن معلوم گردد

بدان که طریق معرفت نبی همه کس را و دلیل مفید کلّ عقلا را ظهور مُعْجِزه است که عبارت است از خارق عادت که مقارن تحدّی باشد و مطابق دعوی برید او [بر دست او] که معارض نباشد.

و وجه دلالت مُعْجِزَه بر صدق نبیّ آن است که به اِطْلَاع بر ظهور خارق عادت بر یَدِ مدّعی نبوّت در آن حالت بروفق دعوی، خصوصاً با تکرّر این حال، علم حاصل شود به صدق مدّعی نبوّت، به جهت حصول علم عادی همه را به عدم استقلال انسان به احوال مستندۀ ما، و در اتیان به خارق عادت، بلکه حصول خارق عادت در او مستند باشد به مبدأ قادر علی الاطلاق عالم به هر چیز.

و مُعْجِزِ واقع نشود مگر به ایجاد حق سبحانه خارق عادت را، و اعتیاد عادات و استمرار آن دالّ است بر حسن ابقاء عادت. و چون اظهار خارق عادت بر طبق دعوی کاذب قبیح است بدیهۀ اظهار مُعْجِزَه از واجب الوجود بر طبق دعوی کاذبه نبوّت ممتنع باشد، و عقل در حکم به صدق صاحب اعجاز در دعوی نبوّت توقف ننماید. و ظهور مثل مُعْجِزَه از غیر انبیا، چنانچه از مریم، علیها السّلام و از آصف برخیا و غیر او از صالحین، رحمة الله علیهم، منقول شده موجب اعتیاد و خروج از حدّ اعجاز نیست.

باب سوّم

در اثبات نبوّت نبینا رسول الثقلین و خاتم النبیین
 محمّد بن عبد الله بن عبدالمطلب بن هاشم من آل ابراهیم

صلوات الله علی نبینا و آله، و علی جمیع النبیین و المرسلین أجمعین.

بدان که آن حضرت ادّعاء نبوّت و رسالت نموده و اتیان به مُعْجِزَه متواتره باقیه مستمرّه که قرآن مجید است کرده، علم به صدق دعوی او حاصل شده چنانچه علم به صدق سایر انبیا، علیهم السّلام، به اظهار مُعْجِزَه بر یَدِ ایشان حاصل گشته.

اما بیان إعجاز: آن است که به نقل متواتر معلوم شده که به اتیان به قرآن تحدی فرموده، و جمیع فصحا و بلغا از معارضه به اتیان به مثل عاجز گشته اند و این دالّ

است به اعجاز، من حیث البلاغة و الأسلوب.

و أيضاً، قرآن مشتمل است بر اخبار به مغیبات و حکایات انبیاء سابقین، و اُمم سالفه، و شک نیست در آنکه صدور چنین کلامی از اُمّی غیر مختلط به اهل کتاب و ارباب مکاشفات به انزال کلام من عند الله باشد، یا به إلقاء معانی آن، و هر یک خلاف معناد است.

پس به اتیان به قرآن در حالت تحدی اعجاز ثابت شد، و نبوت آن حضرت معلوم گشت، و بعد از ثبوت نبوت ظاهر شد که خرق عادت به انزال کلام بود، نه به إلقاء معانی به قول آن حضرت، و نصّ واقع در قرآن؛ و معاضد است این مُعجزه به مُعجزات دیگر که قدر مشترک از آن متواتر است، و بعد از ثبوت نبوت، عموم رسالت به نقل متواتر از آن حضرت ثابت گردد.

باب چهارم

در آنچه نبی باید که به آن موصوف باشد

بدان که نبی باید که معصوم باشد از جمیع ذنوب محرمه در شریعتی که به آن مبعوث و مکلف است، چه ارتکاب مخالفت شریعتی که به آن اتیان نموده به غرض بعثت که متابعت مکلفین است او را در آنچه به آن اتیان فرموده مُخل است. و ایضاً، مطلوب است متابعت رسول تعظیماً له، و عقل حاکم است به حسن متابعت او، و حرام است اتیان به معصیت و متابعت در آن؛ و اگر عصیان بر او روا باشد آن معصیت که ارتکاب نموده اتیان به آن حسن خواهد بود من حیث التأسی و قبیح خواهد بود من حیث العصیان.

و ایضاً، اگر عصیان بر او روا باشد حسن خواهد بود انکار بر او عقلاً، و انکار موجب اهانت است، و منافی تعظیم است که لایق است به رسول پروردگار

عالمیان - جلّت عظمته - و مطلوب است از مکلفین به شریعت او.
و ایضاً، باید که نبیّ به کمال عقل و ذکاء و فطانت و استقامت رأی موصوف
باشد، زیرا که آنکه نه چنین باشد متابعت و انقیادش مرغوب عقول امت او نباشد،
و چگونه به این صفات موصوف نباشد، و حال آنکه مناط اتّصاف به این صفات
کمال ارتباط به مبادی عالیّه است که در نبیّ به اکمل وجوه هست، چه بعثت از
کمال ارتباط منفکّ نشود.

و ایضاً، باید که منزّه باشد از صفات ذمیمه و مناقص خسیسه که عقول سلیمه
مجبور است بر تنفّر از آن و استنکاف از متابعت او تالطف به بعثت او متحقّق باشد.

باب پنجم در دفع شُبّه منکرین

شبهه اول: آنکه این شریعت ناسخ است شریعت سابقه را، و نسخ باطل است،
زیرا که منسوخ اگر متضمّن مفسده باشد ایجاب و اعمالش قبیح باشد، و إلّا
نسخش قبیح باشد و منسوخ نشود.

و جواب: آنست که تکالیف واقع در شرایع، بعضی از آن متعلّق است به
مصالحتی که به حسب اوقات و ازمان و اوضاع مختلف شود. و جهت حسن و
قبیحش به حسب اختلاف مصالح متغیّر گردد و نسخ در این امور واقع گردد نه در
امور غیر متغیّر الجهة، و هر شریعت مسبوقه به شریعت سابقه مشتمل است بر
نسخ در امور متغیّر الجهة نسبت به شریعت سابقه. و انکار بر انبیاء سابقین - صلوات
اللّه علی نبینا و علیهم - در اشتغال شرایعشان بر نسخ واقع نشده و منقول نیست.

شبهه دیگر: آنکه موسی - علیه السّلام - امر فرموده به تمسّک به «سبت» ابداً،
پس باید که جهت حُسن تمسّک به سبت مؤبّد باشد و وجوبش منسوخ نگردد،

پس شریعت مشتملہ بر نسخ آن صحیح نباشد.

و جواب: آنست کہ این خبر از موسی - علیہ السلام - ثابت نیست. و گفته اند کہ از مختلفات بر آن حضرت است، و بر تقدیری کہ کلام آن حضرت باشد نصّ بر دوام حقیقی نیست، چه استعمال تأبید در دوام عرفی شایع است، و شاید کہ مراد بہ تأبید دوام تمسک نسبت بہ دوام نبوت و رسالت در نبی اسرائیل باشد، و چون غیر منصوص الدلالة باشد منافی وقوع «نسخ مقطوع بہ» نباشد.

مقصد پنجم در امامت

باب اول

در آنکه نصب امام لطف است

بدان که بعد از انقراض عصر نبیّ صاحب شریعت قویمه، به مقتضای قوّه‌های شهوانیه و غضبیّه و وساوس شیطانیّه مقتضیه شرّ و فساد که به بعثت رسول و هدایت او و منع او غلبه دواعی شرور به انداز و ازاله شبه مؤدیه به عصیان و انکار منزجی گشته بودند.

اگر قائم مقامی صاحب شریعت را متعیّن و منصوب نباشد هر آینه به ظهور آثار قبیحه مترتبه بر غلبه آن دوعی و تعاضدشان انجامد، و آثار قوای عقلانیّه مکلفین به عجز و ضعف از مقاومت در معرض انمحاء و زوال باشد، و به انمحاء آثار حقّ و استقرار باطل منجر شود، و مطلوب و مقصود از بعثت بر آن مترتب نگردد.

پس موجب بعثت رسول شریعت غرّاء اقتضاء کند نصب امام را که قائم مقام نبیّ است، چنانچه مقتضی است بعثت رسول را، و قائم مقام نبیّ صاحب شریعت شاید که مبعوث به نبوت باشد، چنانچه در شرایع سابقه واقع شده، و درین

صورت اعجاز نبی، ص، معنی است از نصّ سابق بر قیامش مقام صاحب شریعت، و شاید که غیر نبی باشد، چنانچه در شریعت بیضاء مصطفوی خاتم النبیین، صلوات الله علیه و علیهم اجمعین. و در این صورت تعین قائم مقام که امام است به این نصّ وارد در شریعت باشد یا به اعجاز ثابت گردد.

و چون انقطاع نبوت بعد از خاتم النبیین، ص، معلوم گشته و اعجاز مظنه اشتباه به نبوت است، پس تعیین به نصّ اقرب به انحفاظ شریعت باشد، و لطف در تعیین به نصّ باشد نه به ظهور اعجاز، و اگر در شریعت به نصّ متعین نباشد لطف که واجب است متروک باشد.

باب دوم

در طریق معرفت متعین به امامت امت را

چون معلوم شد که تحقق لطف در تعینش به نصّ است در شریعت از صاحب شریعت بر قائم مقام او اولاً، و به نصّ قائم مقام او که خلیفه اول است بر امام بعد از او که خلیفه ثانی است، و هكذا؛ یا به نصّ صاحب شریعت بر همه، و تبلیغ این نصّ به عامه امت از وظایف لازمه رسالت است، چنانچه همه امت را راه به معرفت او باشد.

و نشاید که این نصّ واقع نشود، و شاید که در بعضی مواضع به اظهار اعجاز مقرون گردد به مصلحتی از مصالح به علمی و قدرتی مختصّ به امام به خلاف عادت. و نشاید که نصب امام مرجوع به اختیار رعیت باشد؛ چه اختیار ایشان آنچه از شرایط لطفیت و صحت امامت است نباشد، بلکه در ارجاع نصب امام به رعیت مفاسد عظیمه است، و نشاید که مثبت امامت اتفاق غیر مستند به نصّ شارع، یا به معجزه داله بر امامت باشد؛ چه اتفاق غیر مستند به حجّتی حجّیت را نشاید، و واقع از کلّ اهل حلّ و عقد از امت نشود.

باب سوم

در صفحاتی که امام باید که به آن صفات متّصف باشد

بدان که امام باید که عارف به معارف یقینیّه و عالم به مسایل شرعیّه دینیّه باشد، تا هدایت طالبان و حفظ شریعت مقدّسه و تقویت دین مبین از او متمشی تواند بود و لطف به وجودش متحقق تواند شد.

و ایضاً، باید که معصوم باشد از خطاء در عقاید دینیّه و مسایل شرعیّه، و از ارتکاب معاصی و از مخالفت اوامر و نواهی عصمتی ناشیه از الطاف ربّانیّه و توفیقات رحمانیّه بر وفق ارادات سبحانیّه غیر منتهیه به جبر و إلجاء، تا لطف به نصّش به امامت متّحقق باشد.

و ایضاً، باید که به کمال ذکاء و عقل و استقامت رأی موصوف باشد تا متابعت و انقیادش مکروه طبایع سلیمه و اذهان مستقیمه نباشد.

و ایضاً، باید که منزّه باشد از صفات خسیسه موجبۀ تنفّر و استنکاف تا مطلوب از نصب امام که اطاعت امت و انقیاد و تعاضد و تعاون در تقویت دین مبین و اقامت عدل و سداد است به فیض وجود فایض الجودش اتمام پذیرد.

باب چهارم

در آنکه منصوّض علیه به امامت امتّ بعد از رسول الله، صَلَّی اللهُ عَلَیْهِ و آلِهِ، امیر المؤمنین علیّ بن ابی طالب است، و بعد از او اولاد او، از ذرّیّۀ مطهّره مصطفویّه، واحداً بعد واحد بدان که چون نصب امام و نصّ بر امامت و ریاست امتّ بعد از مبعوث به رسالت متوفّر الدّواعی است بر نقلش، و اگر به تواتر نرسد بالفرض از شیوع و استفاضه عاری نباشد.

و اخبار معتبره مشهوره منقولۀ از حضرت رسول ربّ العالمین، ص، صریح الدّلاله است بر نصب حضرت امیر المؤمنین به امامت و خلافت بعد از سیّد المرسلین و خاتم النبیین، چون خبر مشهور غدیر خم، بالغ در شهرت به حدّی که

جميع محدثين علماء خاصه و اكثر محدثين علمای عامه در تواتر شك نكرده اند، و دلالتش بر نصب اميرالمؤمنين على - عليه السلام - بر نحوی كه مروی است به مرتبه ای است از ظهور كه خفای آن بر صاحب شعور نزد اولی الأبصار از اعجب امور است. و فرمودن آن حضرت تهیة منبری در آن موضع كه جمع كثير همراه بودند، و بعد از آن از حضرت جدا می شدند به جهت بر آمدن بر منبر و شنیدن همه مشافهه خطابی به ایشان فرمود كه:

«يا معشر المسلمين، ألسْتُ أولى بكم من أنفسكم»، گفتند: بلی، یا رسول الله، آن حضرت فرمودند: «فَلْيَبْلُغِ الشَّاهِدُ الْغَائِبَ، مَنْ كُنْتُ مَوْلَاةُ فَعَلِيٍّ مَوْلَاةُ. اللَّهُمَّ وَالِ مَنْ وَالَاهُ وَ عَادِ مَنْ عَادَاهُ، وَ انْصُرْ مَنْ نَصَرَهُ، وَ اُدِرِ الْحَقُّ مَعَهُ حَيْثُ دَارَ».

و اول كلام آن حضرت و آخر كلامش دو سد است محكمتر از سد ذی القرنين در رفع یا جوج و مأجوج تلبیسات و تدلیسات منبعثه از حسد حُساد و عداوت و بغض اهل عناد و فرط لجاج اهل فتنه و فساد.

و قصیده ای كه منقول است كه حسان بن ثابت از حضرت رسول الله، (ص)، رخصت طلبید كه در این باب بگوید و به رخصت آن حضرت گفته، و این بیت از آن قصیده است: فَقَالَ لَهُ قُمْ يَا عَلِيُّ فَإِنِّي رَضِيْتُكَ مِنْ بَعْدِي إِمَاماً وَ هَادِياً و از احادیث مشهوره منقوله به طرق كثيره در این باب حدیث منزلت است كه حضرت رسول الله، ص، فرمودند:

«يا علي، أَنْتَ مِنِّي بِمَنْزِلَةِ هَارُونَ مِنْ مُوسَى، إِلَّا أَنَّهُ لَا بَنِيَّ بَعْدِي»، و این حدیث را نیز اكثر متواتر دانسته اند، و دلالتش بر امامت ظاهر است.

و شكی نیست در آنكه امامت و خلافت در شریعت موسی - عليه الصلاة و السلام - به هارون، عليه السلام، و اولاد او متعلق بود، و هارون، با منزله امامت و خلافت منزله شركت در نبوت داشت. و استثناء نبوت دلالت كند بر شمول منزله امامت را و استثنای نبوت بعد از آن حضرت دالّ است بر اثبات منزله ولایت بعد

از آن حضرت.

و روایات منقول به طرق خاصه و عامه دالّه بر امامت امیرالمؤمنین، علیه السلام، بسیار است، چون روایت مرویه از جابر بن عبدالله انصاری که مشتمل است بر ذکر ائمه اثنی عشر. و روایات منقوله به نقل طرقي متضمنه نصّ رسول الله، ص، بر خلافت امیرالمؤمنین، ع، از قول آن حضرت: «أَنْتَ الْخَلِيفَةُ مِنْ بَعْدِي» و قول او، ص: «هَذَا خَلِيفَتِي فِيكُمْ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَطِيعُوا» و قوله، ص: «سَلِّمُوا عَلَى عَلِيٍّ بِإِمْرَةِ الْمُؤْمِنِينَ». و بالجمله روایات دالّه بر امامت امیرالمؤمنین از آن حضرت، ص، متواتر المعنی است.

و خبر وارد در امامت غیر امیرالمؤمنین علیه السلام، در کتب صحاح حدیث نقل نشده، و به ملاحظه کثرت اخبار دالّه بر امامت امیرالمؤمنین علی، ع، و عدم ورود خبر معتبر دالّ بر امامت دیگران معلوم شود که بعد از حضرت رسول الله، (ص)، امامت امیرالمؤمنین علی را بود نه دیگری را.

و ایضاً، علم امیرالمؤمنین - علیه السلام - به معارف یقینیه و مسایل شرعیّه دینیّه، و عدم علم غیر او از اصحاب به آنچه محتاج الیه امت است که ظهورش بعد از ملاحظه منقول از آن حضرت و آنچه از سایر اصحاب منقول است به مرتبه ای است که بر صاحب عقلی مخفی نمی شود.

و حکم عقل بدیهه به عدم مساوات عالم با جاهل و مفید با مستفید، چنانچه در قرآن مجید وارد است، دالّ است بر عدم جواز امامت جاهل را بر عالم، و مستفید را بر مفید، و تعیین حضرت امیرالمؤمنین، ع، به امامت بر امت بعد از حضرت رسول الله، ص، ولایق نبودن منصوبان از قبیل اهل جهل و ضلال و طغیان به امامت امت خلافت را.

و جهل منصوب اوّل به احکام شرعیّه، فضلاً عن المعارف الیقینیّه العقلیّه، ظاهر است، به حکمش به قطع یسار سارق، و به إحراق متهم به ارتداد غیر فطری

دافع تهمت از خود به اظهار اسلام، چنانچه منقول است که ندا می کرد، و می گفت به اصحاب: «أَتُحَرِّقُونِي وَ أَنَا مُسْلِمٌ» وثقات مورّخین نقل نموده اند که در حال احتضار می گفت: «وَدَدْتُ أَنِّي لَمْ أَكُنْ أَحْرَقْتُ الْفُجَاءَةَ»، و قولش در کلاله: «أَقُولُ فِي الْكَلَالَةِ بِرَأْيٍ، فَإِنْ أَصَبْتُ فَمِنْ اللَّهِ. وَإِنْ أَخْطَأْتُ فَمِنْ الشَّيْطَانِ». و قولش در میراث جدّه: «لَا أَجِدُ لَكَ شَيْئاً فِي كِتَابِ اللَّهِ وَلَا سُنَّةَ نَبِيِّهِ».

و همچنین منصوب ثانی که اوّل به او وصیّت نموده بود ظاهر است به حکمش به رجم امرأة زانیة حامله، و به رجم زانیة مجنونه، و به صد تازیانه در حدّ شرب.

و همچنین جهل ثالث به تحیرش در مسائل منقوله.

و اما عدم عصمتشان از ارتکاب معاصی غنیّ است از بیان، و احدی را نزاعی نیست، مگر مجوّز مخالفت شریعت غرّاء، به رأی فاسد و استحسان.

باب پنجم

در امامت باقی ائمه اثنی عشر علیهم السّلام

بدان که در اثبات امامت ایشان دو مسلک است:

مسلک اوّل: نصّ سابق بر لاحق

و نصّ امیرالمؤمنین علی (ع) بر اوّل السّبطین ابی محمّد الحسن بن علی (ع) متواتر است به نصب او به خلافت بعد از امیرالمؤمنین علی (ع). و همچنین نصّ امیرالمؤمنین (ع) به امامت و خلافت ثانی السّبطین بعد از اوّل السّبطین. و امر امیرالمؤمنین (ع) امام حسن را (ع) به وصیّت نمودن در خلافت به امام حسین (ع). و نصّ حضرت رسول الله (ص) به امامت سبطین علیهما السّلام بعد از امیرالمؤمنین علی (ع) در معرض تواتر است.

و نصّ امام حسین (ع)، بر زین العابدین علی بن الحسین به طرق معتبره منقول است. و همچنین نصّ زین العابدین بر باقر علوم اوّلین محمّد بن علی بن الحسین،

و همچنین نصّ امام محمد باقر (ع) بر امام صادق امین جعفر بن محمد. و نصّ امام جعفر صادق (ع) بر ابنش امام کاظم موسی بن جعفر (ع). و نصّ موسی بن جعفر بر رضا علی بن موسی، و نصّ امام رضا (ع) بر امام محمد تقی، و نصّ امام محمد تقی بر ابنش امام علی نقی، و نصّ امام علی نقی بر امام حسن بن علی العسکری، و نصّ او بر خلف صالح، سمی رسول الله و کنیه، الحجة بالحق، أبو القاسم بن الحسن علیهم السلام.

با آنکه از رسول الله، (ص) نصّ به امامت این امامان منقول است، به روایت جابر بن عبد الله که روایت کرده که چون آیه: «يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ وَ أُولَى الْأَمْرِ مِنْكُمْ» نازل شد، گفتیم: یا رسول الله، اولی الامر کیانند که طاعتشان مقرون به طاعت خدا و رسول است؟ فرمودند:

«هُمْ خُلَفَائِي، يَا جَابِرُ، وَ أئِمَّةُ الْمُسْلِمِينَ مِنْ بَعْدِي، أُولَئِهِمْ عَلِيُّ بْنُ أَبِي طَالِبٍ، ثُمَّ الْحَسَنُ، ثُمَّ الْحُسَيْنُ، ثُمَّ عَلِيُّ بْنُ الْحُسَيْنِ، ثُمَّ مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ الْمَعْرُوفِ فِي التَّوَرَاتِ بِالْبَاقِرِ، وَ سَتُدْرِكُهُ يَا جَابِرُ، فَإِذَا أَقْبَيْتُهُ فَاقْرَأْهُ مِنْي السَّلَامَ، ثُمَّ الصَّادِقُ جَعْفَرُ بْنُ مُحَمَّدٍ، ثُمَّ الْكَاطِمُ مُوسَى بْنُ جَعْفَرٍ، ثُمَّ عَلِيُّ بْنُ مُوسَى، ثُمَّ مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ، ثُمَّ عَلِيُّ بْنُ مُحَمَّدٍ، ثُمَّ الْحَسَنُ بْنُ عَلِيٍّ، ثُمَّ سَمِيُّ وَ كُنْيَتِي، حُجَّةُ اللَّهِ فِي خَلْقِهِ وَ بَقِيَّتِهِ فِي عِبَادِهِ، مَحْمُودٌ بِنِ الْحَسَنِ، ذَاكَ الَّذِي يَفْتَحُ اللَّهُ عَلَى يَدِهِ مَشَارِقَ الْأَرْضِ وَ مَغَارِبَهَا.» و به انضمام لطیفیّت نصب امام و وجوبش و انحصار طریق معرفتش در نقل و اعجاز، و عدم وقوع نقل و اعجاز بر طبق دعوی امامت در غیر ایشان وقوع منقول به طرق مذکور، مقطوع به گردد.

مسلك دوم: روایات كثيرة داله بر آنکه خلفاء رسول الله (ص) و ائمه بعد از آن حضرت

دوازده‌اند.

از مسروق منقول است که گفت: نزد عبد الله بن مسعود بودم، جوانی از او پرسید که «هل عهد إليكم نبيكم كم يكون من بعده خليفة» عبد الله او را گفت:

«إِنَّكَ لَحَدِيثُ السَّنِّ وَإِنَّ هَذَا لَشَيْءٌ مَا سَأَلَنِي عَنْهُ أَحَدٌ، نَعَمْ عَهْدُ إِلَيْنَا نَبِيَّنَا (ص) أَنْ يَكُونَ بَعْدَهُ اثْنِي عَشَرَ خَلِيفَةً، عَدَدُ نَقَبَاءِ بَنِي إِسْرَائِيلَ».

و از سلیم بن قیس منقول است که گفت: شنیدم از عبدالله بن جعفر طیار که گفت: میان من و معاویه کلامی گذشت در مجلسی که حسن و حسین علیهما السّلام، و عبدالله بن عباس، و عمرو بن امّ سلمه، و أسامة بن زید حاضر بودند، سپس معاویه را گفتم که من از رسول الله، (ص) شنیدم که می گفت: «أَنَا أَوْلَى بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ، ثُمَّ أَخِي عَلِيُّ بْنُ أَبِي طَالِبٍ أَوْلَى بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ. فَإِذَا اسْتَشْهَدَ، عَلَيْهِ السَّلَامُ، فَالْحَسَنُ بْنُ عَلِيٍّ أَوْلَى بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ، ثُمَّ ابْنِي الْحُسَيْنِ أَوْلَى بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ. فَإِذَا اسْتَشْهَدَ، عَلَيْهِ السَّلَامُ، فَابْنُهُ عَلِيُّ بْنُ الْحُسَيْنِ أَوْلَى بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ وَ سَتُدْرِكُهُ يَا عَلِيُّ. ثُمَّ ابْنُهُ مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ أَوْلَى بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ وَ سَتُدْرِكُهُ يَا حُسَيْنُ، فَتَكْلُمُهُ اثْنِي عَشَرَ إِمَاماً تَسْعَةُ مِنْ وَلَدِ الْحُسَيْنِ، وَ بِهِ شَهَادَاتُ طَلَبِيدِمِ حَسَنٍ وَ حُسَيْنِ (ع) وَ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَبَّاسٍ وَ عَمْرُو بْنِ أُمِّ سَلَمَةَ وَ أُسَامَةَ بْنِ زَيْدٍ رَأَى، وَ أَدَايَ شَهَادَاتٍ نُمُودُنْدُ نَزْدَ مُعَاوِيَةَ.

از سلیم منقول است که گفت: شنیدم از سلمان و ابی ذرّ و مقداد که گفتند از رسول - صلوات الله علیه و آله - همین مضمون را شنیدیم.

و در تورات در ذکر استجابت دعای ابراهیم (ع)، به جهت اسماعیل و اسحاق (ع) اشاره به حضرت رسول الله (ص)، و ائمه اثنی عشر علیهم السّلام شد.

و مراد به امام (ع) درین مقام موصوف به صفاتی است که به جهت آن سزاوار است به آنکه مُطَاع باشد همه کس را، و بر همه کس لازم باشد اطاعت و انقیاد او به حکم ربّ حکیم، و مراجعت به او در امور دینی و امور دنیوی و مصالح ملک و سیاسات مدنی و تقویت حقّ و ازاله باطل و اقامت عدل و شوکت اسلام.

و بر واقف بر سیر سابقین پوشیده نیست که در سابقین از این ائمت موصوف به این صفات ائمه، اثنی عشر از اهل بیت و عترت رسول الله (ص) به علم و

حکمت و طهارت و عصمت موصوفاند، نه دیگران. و غیر از ایشان جمعی نبوده‌اند سزاوار ریاست عامّه کلّ امت را که ائمّه اثنی عشر عبارت از ایشان باشد.

باب ششم

در دفع شبهه جاحدین وقوع نصّ جلیّ از رسول بر امامت و خلافت امیرالمؤمنین علی بن ابی طالب بعد از حضرت خاتم النبیین و خیر المرسلین صلوات الله علیه و آله الطّیّبین

شبهه اول: آنکه اگر نصّ جلیّ از آن حضرت در امامت و خلافت امیرالمؤمنین (ع) واقع بودی بر صحابه آن حضرت مخفی نماندی، و با علم صحابه به آن اتفاق ایشان بر دیگری صورت نبستی، و عادت قاضی است به آنکه جمعی کثیر از اهل دین که دست پرورد صحبت حضرت خاتم النبیین باشند دانسته بر امری شنیع، و قبحی فضیح، و باطلی رسوا، و ناپسندی مخالف عقل و حیا اتفاق نمایند، و اتفاق عامّه مهاجر و انصار و اکثر صحابه عظام کبار بر اختیار غیر حضرت امیرالمؤمنین علی بر آن حضرت به جهت خلافت و امامت اتفاق افتاده.

و جواب: اینست که با دواعی نفسانیّه و وساوس شیطانیّه که خلّو ابناء زمان از آن نادر است و عقول اکثر از معارضه هواهای نفسانی و وساوس شیطانی قاصر و دلالت کلام مجید بر نفی ثبات و قرار در مقرّ حق از اکثر ناس بیّن و ظاهر است، با این حال استبعادی در وقوع آن امور بعد از رحلت آن حضرت و ظهور فتن از ارتداد جمعی کثیر از امت نیست و ارتکاب بنی اسرائیل پرستیدن عجل را با آنکه هارون نبی - علیه السلام - که بنی اسرائیل مُقَرَّب به نبوّت او بودند در میان ایشان بود، و منع از آن عمل قبیح که موافق عقل و مرغوب قوای نفسانیّه نبود می نمود، و عدم انزجار ایشان به منع و زجر هارون (ع) واضح الدّلاله است بر وقوع این قسم اتّفاقات.

و اندک تأملی در آیات باهره قرآنی و روایات کثیره البرکات واضحه الدّلالات منقوله از حضرت خیر البشر (ص) ظاهر می شود که وصایت آن حضرت در ذوی

القربی و آل و اهل بیت آن حضرت (ص) بوده، خلفاً بعد خلف، إلى ظهور الخلف الصالح من آله، الذي يملأ الأرض عدلاً كما ملئت جوراً و ظلماً.

و بر اولی الألباب و الأبصار پوشیده نیست که علماء ملت بیضاء اسلام در حفظ روایات وارده از حضرت خیر الأنام نهایت سعی و اهتمام در ضبط و حفظ صحاح نموده‌اند. چنانکه در کتب صحاح احادیث عامّه و خاصّه - شکر الله مساعیهم - محفوظ و منقول است.

و ظاهر آنست که اختلاف عامّه و خاصّه اهل اسلام در این امر محفوظ عند الكل است، بلکه در جواز تعیین شخصی که عند الحاجة و ظهور ضعفی در اُمت به جهت کثرت بغی أعداء دین، آن به قوّت سلطنت و ملک مؤید به بیعت کل اهل اسلام دفع غلبه أعادی نموده جبر آن ضعف شخص نموده بر وفق رأی صائب وصی و خلیفه إعلاء دین مبین و قوّت شرع متین حاصل.

چنانچه در بنی اسرائیل و دین و شرع حضرت موسی به وجود پادشاه محتاج شدند با آنکه نبی در میان ایشان بود، و مسألت نمودند از نبی که از درگاه ربوبیت طلب نصب پادشاه کند، و به وحی الهی طالوت به ملک و سلطنت بنی اسرائیل مفتخر و سرافراز گشت.

و عامّه ناس این امر را مجوّز دانسته سعی در ایقاع آن نمودند، بعضی به هوی و هوس در آن طمع نموده به فریب و حيله دست زدند، و بعضی که ساده لوح بودند به ایشان مراجعت نمودند، و خاصّه چون مفاصد آن را می دانستند و به فراست دریافتند که در این طریق انتهای امر تضییع دین قویم و انهدام ارکان ملت اسلام و ظهور آیات کفر و طغیان است از آن احتراز نموده، ایبا کردند، و رأی عامّه را درین سخیف شمردند.

و بر اهل خرد پوشیده نیست که این قسم امور به رأی جاهلان و ناقصان که اکثر ناس و طبقه وسواس خناس اند مفوّض نتواند شد، و دخول اینان را در مقاعد

ایمان و مبانی این بنیان اثری جز قوّت طواغیت و شدّت ظلمت ضلال و طغیان نباشد. و آنچه در مَلّت حضرت موسیٰ واقع شد، چون به نصب و تعیین من جانب اللّٰه بود، در موقعی واقع شد که از آن اصلح و انفع متصوّر نبود، و بطلان قیاس مستند به اختیار تبعهٔ مردهٔ شیاطین بر مستند به وحی بر نبیّ از جانب ربّ العالمین أظهر من الشّمس است.

شبههٔ دوم: آنکه احادیث نبوی وارده به طریق عامّهٔ اهل اسلام در فضائل خلفاء ثلاث دالّ است بر آنکه ایشان را در مرتبهٔ قرب به حضرت خاتم النّبیین معرفت به حقیقت این امر بوده، و با این معرفت این ارتکاب از ایشان به اخلاق مکتسبه در صحبت آن حضرت صورت پذیر نیست.

جواب: آنکه روایات موضوعه در این باب، خصوصاً در حال خلفاء ثلاث بسیار است. و سبب وضع آنست که در زمان دولت میثومه شجرهٔ ملعونه هر که روایتی در فضیلت یکی از ایشان نقل کردی عطای وافر یافتی، و معروفان به محبّت اهل البیت (ع) را به جهت دفع ضرر از خود احتیاج به نقل اخبار موضوعه می افتاد، و شیوع اخبار در این باب مستند به این اسباب است، و لهذا کتب معتبره در صحاح احادیث از اکثر این اخبار خالی است؛ در صحاح معتبره احادیث دالّه بر خلافت و وصایت امیرالمؤمنین علی (ع) بسیار است و کتب معتبره خاصّه و عامّهٔ اهل السّلام به آن محتوی است، و از قول ثانی خلفا که به وصیت اوّل ایشان متقلّد این امر شد بعد از اوّل که به طرق معتبره از او منقول است که گفت: «کانت بیعةً أبی بکر فلتةً و فی اللّٰه شرّها، فَمَنْ عَادَ إِلَیْ مِثْلِهَا فَاَقْتُلُوهُ»، و ردّ احدی از صحابه عظام بر او در این قول منقول نیست، معلوم می شود که احادیث منقوله در خلافت ایشان از رسول الله (ص) که در کتب صحاح و احادیث نبوی مذکور نیست موضوع است. و احادیث دالّه بر خلافت امیرالمؤمنین (ع) و وصیت آن حضرت در شأن او (ع) و در اهل البیت در صحاح معتبره مضبوط گشته، مثل قول رسول الله (ص)

در روایت عمران بن حصین «إِنَّ عَلِيًّا مِنِّي وَأَنَا مِنْهُ، وَهُوَ وَلِيُّ كُلِّ مُؤْمِنٍ بَعْدِي». و چون روایت ابی طفیل از زید بن أرقم با حدیفه ابن اسد از رسول الله (ص) که گفت: «مَنْ كُنْتُ مَوْلَاهُ فَعَلَيْ مَوْلَاهُ».

و روایت سعید بن مُسَیَّب از سعد بن ابی وقاص از رسول الله (ص) که به علی (ع) خطاب فرمود: «أَنْتَ مِنِّي بِمَنْزِلَةِ هَارُونَ مِنْ مُوسَى إِلَّا أَنَّهُ لَا بَنِيَّ بَعْدِي». و امثال این روایات به طرق عامه بسیار است، و در کتب خاصه زیاده از آنست که بیان باید کرد. بعد از ملاحظه طرق عامه و خاصه اهل بیت اسلام، در تواتر این مضمون شک نماند.

شبهه سوم: آنکه وجود و بقای شخصی مدّت مدید که قرب به هشت صد سال است به حسب عادت واقع نشود و قول به آن از طور عقل بیرون است، و بر تقدیری که مجوّز باشد چه نفع باشد در وجود امامی که به چنین غیبتی غایب باشد و هیچ اثری از او به امت نرسد، و چگونه لطف بر وجود امامتش مترتب گردد. جواب: آنکه بقای امام (ع) در مدّت غیر معتاده به لطف الهی ممکن باشد و وقوع امثال این امور مستبعد نیست. و چون ممکن باشد و اخبار کثیره دالّه بر غیبت قائم آل محمد (ص) و ظهور بعد از غیبت دلالت کند اعتقاد به وجود و امامتش حاصل گردد. و فیضی که به برکت وجود او فایض و به وساطت او شامل نفوس سلیمه زکیّه گردد کافی است در تحقّق لطف به وجود و امامتش، علیه و علی آبائه الصّلاه و السّلام.

خاتمه

در معاد جسمانی

بدان که معاد جسمانی عبارت است از إحياء عباد بعد از موت و هلاک ایشان، به ابدان و أجساد بأشخاصهم؛ و این نحو إعادہ، چنانکه ممکن الوقوع است در

دنیا و نشأه اولی و در سایر اُشُم متحقق شده، ممکن الوقوع است در آخرت و نشأه عقبی، و مناط وحدت شخص باقی اجزاء اصلیه است با نفس متعلق به بدن و اتّصاف بدن به مزاج صالح حیات بخصوصه یا بمثله در نشأه اولی و همچنین در نشأه عقبی.

و این معاد، نه إعادة معدوم مطلق است بعینه که علماء اقامت ادّله بر استحاله اش نموده اند، چنانچه در قرآن مجید در حکایت سؤال حضرت ابراهیم (ع) از کیفیت احیاء موتی و در قصّه احیاء عزیز (ع) از انبیاء بنی اسرائیل، و احیاء مرکب او به حضورش واقع شده و قطعی الدّلاله است بر آنکه إعادة موعود بها نه إعادة معدوم مطلق است.

و بعد از ثبوت نبوّت، به اعجاز در انبیاء و مرسلین سابق و در حضرت سیّد المرسلین و خاتم النّبیین، ثبوت معاد جسمانی در دین مبین به آیات قطعیه الدّالات قرآن مجید و اتفاق ادیان سابقه مؤکّده به متواتر از کتاب اللّٰه و سنّت سنّیه محمدیه مصطفویه، شکی در وقوع این معاد موعود نمی ماند.

و آنچه در شرع مقدّس وارد شده، از اتّصاف جنّت به بودن عرضش چون عرض سماء و ارض، منافی جسمانیّتش نیست؛ زیرا که ظاهر از سماء افلاک کواکب سبعة است، و اطلاقش بر ما فوق آنها در عرف شرایع نادر است، چه از مافوق افلاک سبعة تعبیر به کرسی و عرش و حجاب است، چنانکه در روایات از صاحبان شریعت وارد است؛ پس شاید که جنّت بالای سماوات باشد، یا منطبق بر سماوات و مافوق آنها. و در حکایت از غایب زیاده از تصویر به نحوی که شاید، و تصدیق چنانکه از ریب و انکار بیرون آید در کار نیست.

و چون مقصود الایراد در این رساله به ختم انجامید، بر شکر نعمای بی منتهای ربّانی و درود بر خیر البشر و خاتم النّبیین و آله الطّیّبین و الطّاهرین اقتصار نمود.
تحریراً فی شهر ذیحجه الحرام سنّه سبعین و ألف هجره.

نمايه

حکمت الهى در متون فارسى

١- آيات

اعملوا آل داود شكراً: ٣.	فلما تجلّی ربّه: ١٦١
الأيّلم من خلق: ٢٩٥	لاتدركه الأبصار: ٣٠٧
إنّ الله سريع الحساب: ٢٨٠	لوكان فيهما آلهة آلا الله لفسدتا: ١٣٩، ١٦٨
إنّ الله لا يغفر أن يشرك به و يغفر مادون ذلك لمن يشاء: ١٤٩	ما أصابك من حسنة: ١٧٨
إنّ الله يأمر بالعدل: ١٧٨	ما لكم كيف تحكمون: ٣١٠
أطعوا الله و: ٢٦٥	من عمل صالحاً: ٢٣٢
ايحسب الإنسان: ٢٧٨	و أخلق لكم من الطين: ٣١٢
حور مقصورات فى الخيام: ١٦٠	وكلّ إنسان أئزمناه: ٢٨٠
خز موسى صعقا: ١٦١	ولو أهكناهم بعذاب: ٢٣٨
ربنا و اجعلنا مسلمين: ٢٣٢	و نضع الموازين: ٢٨٠
ربّ أرنى كيف تحيى الموتى: ٢٧٨	هل يستوى الذين تعلمون: ٢٨٤
سبحان ربك: ١٥٨	يُضِلُّ به كثيراً: ٢٣٤
فتبارك الله أحسن الخالفين: ١٣٣	يعلم ما يلج فى الأرض: ١٣٩
	يفعل الله ما يشاء: ٢٣٣، ٣١٢

٢- احاديث

أبوذر فى أمتى شبيه عيسى بن مريم: ٢٦٩	كل معروف بنفسه مصنوع: ١٥٦
أفقهكم عبدالله بن معمود: ٢٧٠	كمال الاخلاص نفى الصفات عنه: ١٥٥
اللهم وال من والا: ١٦٦، ٣٢٦	لا أحصى ثناء عليك: ١٥٩
أأست أولى بكم: ٢٦٦	لا إله إلا هو: ٢٣٢

لَا يَعْذِبُ بِالنَّارِ إِلَّا رُبُّ النَّارِ: ۲۶۸	أَنَا أَوْلَىٰ بِحَسَنَاتِكَ: ۳۱۳
الْمُسْتَعْرِ هُوَ اللَّهُ: ۲۴۲	أَنَا أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ: ۲۷۲
مَنْ كُنْتُ مَوْلَاهُ فَعَلَىٰ مَوْلَاهُ: ۲۷۵، ۳۲۶	إِنَّ عَلِيًّا مَنِّي: ۲۷۴، ۳۳۴
مَنْ وَصَفَهُ فَقَدْ أَلْحَدَ فِيهِ: ۱۵۶	عَمَّاؤُ مَعَ الْحَقِّ وَالْحَقُّ مَعَهُ: ۱۶۹
هَلْ يُسَمَّىٰ عَالِمًا وَ قَادِرًا: ۱۵۷	قُلْ عَلَىٰ بَرَكَةِ اللَّهِ: ۱۶۷
يَا عَلِيُّ أَنْتَ مَنِّي بِمَنْزِلَةِ هَارُونَ: ۲۶۷، ۳۲۶	كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ: ۲۸۱

۳- اشعار

دانه هستی چه بود: ۱۸۱	ابر و باد و مه و خورشید و فلک در کارند: ۳
در تو حیرانم و اوصاف: ۱۷۹	أَتَزَعُمُ أَنَّكَ جَرَمٌ صَغِيرٌ: ۱۳۹
زرروی خوب تو: ۱۸۰	أَوَّلُ دَفْتَرٍ بِهِ نَامٌ أَيْزِدُ دَانَا: ۶
سراج لأنوار العدالة: ۱۸۸	ای برتر از خیال و قیاس و گمان و وهم: ۴
شفیع مطاع نبی کریم: ۳	ای کریمی که از خزانه غیب: ۳
عالم همه از شعله: ۱۷۹	ای مرغ سحر، عشق زیروانه بیاموز: ۴
فاتحة فکرت و ختم سخن: ۱۷	این آن سرکوی بود: ۱۸۶
فحمداً ثمَّ حمداً ثمَّ حمداً: ۱۲	این روشنی زیرتو: ۱۶۱
فضل خدای را که تواند شمار کرد: ۶	ای هر چه کنی زیبای: ۱۷۹
گر کسی وصف او زمن پرسد: ۴	ای همه هستی ز تو پیدا شده: ۲۸
مائیم کافتاب غلام جمال ماست: ۱۶۰	به نام خداوند جان و خرد: ۱۴
ما وَحْدَ الْوَاحِدِ مِنْ وَاحِدٍ: ۱۸۰	بنده همان به که ز تقصیر خویش: ۳
نسیم دوست می یابد چراغم: ۱۶۰	تَرْقَىٰ إِلَىٰ دَادِي الْعَقِيقِ: ۱۷۷
هر کس به زبانی سخن: ۱۷۸	تلقین درس اهل نظر: ۱۸۳
هستی به قیاس عقل اصحاب قیود: ۱۴۶	چه غم دیوار امت را که دارد چو تو پشتیبان: ۳
بنادیهم یوم الغدیر: ۲۶۷	چون دهان دلبران: ۱۸۳

۴-اعلام

- آدم (ع): ۲۶۲
 آقا حسین خوانساری: ۹۴۷
 ابن سینا: ۱۱۱، ۱۲۸، ۱۶۶، ۱۹۹
 ابن کمونه: ۱۲۳، ۱۲۹، ۱۳۰، ۱۳۱
 ابو عثمان مغربی: ۱۷۷
 ارسطو: ۱۳۶، ۱۳۷، ۱۵۰، ۱۹۱
 افندی، ملّا عبدالله: ۵۱
 أم ایمن: ۲۶۹
 امیر المؤمنین (ع): ۱۵۵
 باقر العلوم (ع): ۱۵۷
 بعض اعظم: ۱۴۳
 بعض مشایخ صوفیه: ۱۵۱
 تربیت، محمد علی: ۵۲
 تهرانی، آقا بزرگ، محسن: ۵۶
 جابر بن عبدالله انصاری: ۲۶۸، ۲۷۱
 جوینی، عطا ملک: ۱۶
 دوانی، علی: ۵۶
 دوانی، محمد: ۵۵، ۱۳۹، ۱۵۹
 راغب: ۱۶۳
 زید بن ارقم: ۲۷۵، ۳۳۴
 سلیم بن قیس: ۲۷۲
 سنائی، مجدود بن آدم: ۳۴
 شارح حکمت اشراق: ۱۴۴
 شاملو، ولی قلی: ۵۳
 شریف: ۱۷۱
 شهاب الدین مقتول: ۱۷۲
 صاحب کشف (زمخشری): ۱۶۳
 عبدالله بن مسعود: ۲۷۰، ۲۷۱
 علی بن ابی طالب (ع): ۱۵، ۳۲
 علی والمقداد و سلمان و ابوذر: ۲۶۹
 عتار یاسر: ۲۶۹
 عمید، دکتر موسی: ۵۲
 عوفی، سدید الدین محمد: ۴۲
 غزالی: ۲۰۲
 فردوسی، ابوالقاسم: ۱۴
 فخرالدین رازی: ۱۹۹
 فسائی، مسیح: ۴۷، ۶۳
 قونوی: ۱۵۱
 کاتب سمرقندی: ۴۱
 کازرونی: ۴۴، ۴۶، ۴۷
 کاشانی، میر تقی الدین: ۴۳
 کلینی، ابوجعفر: ۱۵۶
 گلچین معانی، احمد: ۵۵
 محمد بن عبدالله (ص): ۱۲، ۶۳
 معلّم اوّل (ارسطو): ۱۵۰
 معلّم ثانی (فارابی): ۱۵۱، ۱۶۶
 موسی (ع): ۲۶۲
 میبدی، میر حسین: ۵۷، ۱۸۷
 ناصر خسرو قبادیانی: ۱۹
 نائینی، میرزا رفیعا: ۵۹، ۶۱، ۲۰۵، ۲۸۳، ۲۸۴

نظامی گنجوی: ۱۰، ۱۷، ۲۸	نصرآبادی: ۵۰
نوح (ع): ۲۶۲	نصرالله منشی: ۱۲
هدایت، رضا قلی خان: ۵۱	نصیرالدین طوسی: ۲، ۹
همائی، جلال الدین: ۵۱	نظامی جوهری نیشابوری: ۲۶

۵- طوایف

عرفا: ۱۳۸، ۱۴۴	آله الطیبین: ۲۰۴، ۲۳۵
قدما: ۱۰، ...	ائمه اثنی عشر: ۲۷۰، ۲۷۲، ۳۳۸
متأخرین: ۱، ...	إخوان الصفا: ۱۳۷
متکلمین: ۱۰، ...	اشراقیون: ۱۷۲، ۱۹۱
محققین: ۱۴۰، ...	اهل بیت نبی (ص): ۱۵، ...
مشائین: ۱۷۰، ...	حکما: ۱، ...

۶- کتابها

تهلیلیه: ۱۵۹، ۵۵	اغراض السیاسیه: ۴۱
ثمره شجره الهیه: ۶۱، ۲۸۳	اثبات واجب و توحید او: ۴۷، ۶۳
جام گیتی نما: ۵۸، ۱۸۷	اثبات واجب تبریزی: ۵۰
جامع الحکمتین: ۱۹	اخلاق ناصری: ۹
جوامع الحکایات: ۴۲	اساس الاقتباس: ۲
جواهرنامه: ۲۶	اثولوجیا: ۱۵۰
جهان گشای: ۱۶	اشارات: ۱۱۱، ۱۶۵
حاشیه شرح حکمة العین: ۱۷۱	بوستان سعدی: ۳، ۴
حبیب السیر، خواند میر: ۵۷	تاریخ تذکره‌های فارسی: ۵۵
حدیقه الحقیقه: ۳۴	تذکره حزین: ۴۹
خسرو و شیرین: ۱۰	توحید صدوق: ۱۵۷
خلاصه الاشعار: ۴۳	تورات: ۲۷۲

الذريعة الى تصانيف الشيعة: ٥٦	كليله و دمنه: ١٢
رياض العلماء: ٥١	گلستان سعدى: ٣
روضة الصفا: ٢٤١	ليلى و مجنون: ١٠
سُلّم السماوات: ٤٤، ٤٦، ٤٧	مخزن الاسرار: ١٧، ٢٨
شاهنامه فردوسى: ١٤	مكاتيب قطب نيريزى: ١٣٩
شجرة ألّهية: ٢٠٥، ٥٩	نجات: ٢٠٢
شرح زوراء: ١٤٤	نصوص: ١٥١
شفا: ١٦٥، ٢٠٢	نهج البلاغه: ١٥٥
فصول مدنيّه: ١٥١	يواقيت العلوم: ٣٨
قصص الخاقانى: ٥٤، ٦٠	
كافى: ١٥٦	

۷- منابع

- ۱- احوال و آثار و شرح مخزن الاسرار نظامی گنجوی، دکتر برات زنجانی، دانشگاه تهران، ۱۳۶۸.
- ۲- اخلاق ناصری، نصیرالدین طوسی، تصحیح مجتبی مینوی و علیرضا حیدری، خوارزمی، ۱۳۵۶.
- ۳- اساس الاقتباس، نصیرالدین طوسی، تصحیح مدرس رضوی، دانشگاه تهران، ۱۳۲۶.
- ۴- اغراض السیاسة، کاتب سمرقندی، تصحیح جعفر شعار، دانشگاه تهران، ۱۳۴۹.
- ۵- تاریخ حزین لاهیجی، کتابفروشی تائید، اصفهان، ۱۳۳۲.
- ۶- تذکرة الشعراء، حزین لاهیجی، اصفهان، ۱۳۳۴.
- ۷- تذکرة نصرآبادی، تهران، تصحیح وحید دستگردی، کتابفروشی فروغی، ۱۳۵۲.
- ۸- جامع الحکمتین، ناصر خسرو قبادیانی، تصحیح هانری کربن و محمد معین، تهران ۱۳۳۲.
- ۹- جوامع الحکایات، عوفی، تصحیح محمد معین، چاپ ابن سینا، ۱۳۴۰.
- ۱۰- جواهرنامه نظامی نیشابوری، به کوشش ایرج افشار، مرکز میراث مکتوب، ۱۳۸۳.
- ۱۱- جهان گشای، جوینی، تصحیح محمد قزوینی، لیدن، هلاند ۱۹۱۱م، ۱۳۳۹ق.
- ۱۲- حدیقة الحقیقه، سنائی، تصحیح مدرس رضوی، دانشگاه تهران، ۱۳۵۹.
- ۱۳- خسرو و شیرین نظامی، خمسة نظامی، امیر کبیر، ۱۳۴۱.
- ۱۴- دانشمندان آذربایجان، تألیف محمد علی تربیت، بنیاد کتابفروشی تبریز.
- ۱۵- دیوان ناصر خسرو قبادیانی، تصحیح مجتبی مینوی و مهدی محقق، دانشگاه تهران، ۱۳۵۳.
- ۱۶- الذریعة إلى تصانیف الشیعة، آقا بزرگ تهرانی، (۲۵ جلد)، کتابخانه اسلامیة، تهران، ۱۳۴۷.
- ۱۷- ریاض العلماء، افندی، تصحیح سید احمد حسینی، کتابخانه آیت الله مرعشی، قم.
- ۱۸- زاد المسافر ناصر خسرو قبادیانی، تصحیح سید محمد عمادی حایری، مرکز میراث مکتوب، ۱۳۸۴.
- ۱۹- سُلَم السَّمَاوَات، کازرونی، تصحیح عبدالله نورانی، مرکز پژوهشی میراث مکتوب، ۱۳۸۵.
- ۲۰- شاهنامه، فردوسی، به کوشش رستم علی اف و محمد نوری عثمان اف، تهران، ۱۹۷۱.
- ۲۱- عامری نامه، انتشارات یغما، تهران، ۱۳۵۳.
- ۲۲- غزلیات سعدی، تصحیح حبیب یغمائی، مؤسسه مطالعات فرهنگی، ۱۳۵۱.
- ۲۳- فهرست کتابخانه آستان قدس، مشهد

- ۲۴- فهرست کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران، تألیف محمد تقی دانش پژوه، دانشگاه تهران.
- ۲۵- فهرست کتابخانه مسجد گوهرشاد، تألیف کاظم شانه چی و عبدالله نورانی، انجمن آثار ملی، ۱۳۴۵.
- ۲۶- قصص الخاقانی، شاملو، تصحیح دکتر سید حسن سادات ناصری، سازمان چاپ و انتشارات، ۱۳۷۴.
- ۲۷- کلیله و دمنه، تصحیح مجتبی مینوی، دانشگاه تهران، ۱۳۴۳.
- ۲۸- گلستان سعدی، تصحیح دکتر غلامحسین یوسفی، خوارزمی، ۱۳۶۸.
- ۲۹- لیلی و مجنون، نظامی، تصحیح دکتر برات زنجانی، دانشگاه تهران، ۱۳۶۹.
- ۳۰- مخزن الاسرار نظامی، تصحیح دکتر برات زنجانی، دانشگاه تهران، ۱۳۶۸. و دکتر مهدی ماحوزی، اساطیر، ۱۳۷۴، (در احوال و آثار نظامی و شرح مخزن الاسرار).
- ۳۱- مواعظ سعدی، تصحیح محمد علی فروغی، ۱۳۲۰.
- ۳۲- یواقیت العلوم، تصحیح محمد تقی دانش پژوه، بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۴۶.

‘Arabī were allowed to have their effect when Iran had definitely turned Shī‘ī, and this in the very capital of the new nation, Iṣfahān.

The names of Mīr Dāmād and Mullā Ṣadrā will be frequently heard during this Colloquium side by side with those of Ibn Bājja, Ibn Ṭufayl and Averroes. It is hoped that this unusual, simultaneous approach to two quite different “schools” of Islamic philosophy will cast some new light on what this philosophy is all about.

Hermann Landolt

“representative of God” (*khalīfat Allāh*) on earth to be directly inspired by God. It is not very difficult to see, then, what might have led to his execution in 587/1191 in Ayyūbid Aleppo, at the age of 36 solar years. All the more remarkable is the fact that the *ishrāqī* “leaven” kneaded into Avicennism by the young Shaykh continued to be active in further developments in the Muslim East, and it has to be added that this East was now, i.e., after great changes occurring in the Muslim world in connection with the Mongol invasions, beginning to assume a more distinctly Iranian identity of its own. Other great names should certainly be mentioned in this context, too, such as Khwāja Naṣīruddīn-i Ṭūsī, whose defense of Avicenna and new interpretation of Shī‘ism may to a certain extent have been influenced by Suhrawardī’s *ishrāq*. Moreover, there is a spiritual dimension not to be overlooked in the process: the emigration of the great Spanish-Arab mystic Ibn ‘Arabī to the Orient, and the reception of his thought by Shī‘ī thinkers such as Ṭūsī’s contemporary, ‘Alī b. Sulaymān al-Baḥrānī, and later on Sayyid Ḥaydar-i Āmulī or Ibn Abī Jumhūr al-Aḥsā‘ī. Of course this is not to deny the impact of Ibn ‘Arabī on Sunnī Sufism, nor is it to imply that Iranian Shī‘ism did not have its own strict opponents of anything remotely philosophical. It remains nevertheless a significant fact that the spiritual catalysts of both Suhrawardī and Ibn

in the Arab world until very recently, and that the credit for a continued existence of philosophy in the East must go primarily to Suhrawardī, who followed quite a different path.

Although Suhrawardī remained in many respects an Avicennian *malgré lui*, his project was to overcome the Peripatetic tradition, not by going back to the “true” Aristotle like Averroes, but by bringing new life to the “eternal wisdom” of Plato and the ancient Sages of the *Orient*, which is clearly one of the symbolic meanings given to the term *ishrāq* by Suhrawardī himself. As for the direct meaning of the term, “illumination,” it refers, of course, to his doctrine of “light”: an ontology based on the dynamic power of “light” rather than the abstract concept of “existence,” and a corresponding epistemology or gnoseology by which he sought to replace the Peripatetic method of abstract knowledge through a direct “knowledge by presence” (*ilm hudurī*). But Suhrawardī was not only a theoretical thinker. His *ishrāq* was *événement de l’âme*, as Henry Corbin puts it; and it was at least by implication highly political as well since he spoke quite openly and provocatively about the oppressive times in which the “powers of darkness” have taken over, in contrast to the “luminous” times of a distant mythical past governed by pious *Iranian* kings, and pointed to the necessity for the *true*

Averroes in his answer to Ghazālī, the *Tahāfut al-tahāfut*, actually disagree with him on these points. He rather tried to save philosophy by arguing that Ghazālī had been a victim of Avicenna's misunderstandings of Aristotle in the first place, and that the study of the true demonstrative method was not only permissible, but in fact a legal obligation incumbent upon those qualified to interpret Scripture rationally. He evidently did not believe that the wisdom (*ḥikma*) of philosophy could possibly contradict the wisdom of religion, although his clear distinction between the demonstrative method and other, less perfect methods suitable for the masses, may well have something to do with the famous doctrine of the "double truth" that went under his name in the Latin Middle Ages.

More research will be needed to show whether Averroes also had any significant influence on further philosophical developments in the Muslim East, where he was, in any case, not unknown, just as, conversely, the *ishrāqī* philosophy of Suhrawardī was by no means unknown in 14th century Granada. Quite generally speaking, one should never underestimate the mobility of scholars and ideas in the Muslim world, given the religious duty of "migrating" in "search of knowledge" (*talab al-ʿilm*) and the social importance of commerce. It remains however true that the messages of Averroes and Ibn Ṭufayl were not really heard

important references to the so-called *Theology of Aristotle*, that is, the extracts from Plotinus' *Enneads* that had already been circulated under the name of Aristotle; and it is certainly not without significance for our purpose to note that this Neoplatonized Aristotle was to have a lasting influence in the Muslim East, including in particular Avicenna and the later school of Iṣfahān. If, for Mullā Ṣadrā, Aristotle was still the greatest of all philosophers whom he placed even above Avicenna, and indeed "among the perfect Friends of God" (*min al-awliyā' al-kāmilīn*), this was precisely because he regarded him, too, as the author of the *Theology*. In stark contrast to this, the *Great Commentator* of Aristotle in the Muslim West, Averroes, spent much of his philosophical and scholarly effort on purifying Aristotle precisely from that Neoplatonic admixture, for which he blamed mainly Avicenna.

One important reason for Averroes to be so critical of Avicenna was undoubtedly the serious blow the philosophical establishment in Islam had received at the hands of Ghazālī in his *Tahāfut al-falāsifa*. This was not an ordinary refutation of philosophy on merely theological grounds, but an attempt to demonstrate that the established doctrines of the *falāsifa* were neither compatible with the main tenets of Islam as commonly understood, nor irrefutably certain and coherent in themselves. Nor did

question of whether or not concepts could be “translated” at all, or adapted from one linguistic and cultural milieu to another. While Fārābī, the real founder of Islamic Peripateticism, strongly argued that logic as taught by the Greeks was universal logic, regardless of the language that happened to be used, the question was decided in the opposite sense in a famous debate held in Baghdād in 326/932. In another well-known debate, held a little earlier in Ray between the Ismāʿīlī theologian Abū Ḥatīm al-Rāzī and the sceptic Platonist and physician Abū Bakr al-Rāzī (the Rhazes of the Latins), the issue at stake was rather one concerning the authority of traditions: while the Ismāʿīlī theologian challenged the authority of the philosophical tradition, the philosopher paid back in kind by daring to question the unity of the prophetic messages, and was eventually punished for such impertinence by being ranked among the arch-heretics. Perhaps for similar reasons, Fārābī himself (or possibly an unknown fellow philosopher writing under his name, as has recently been argued) felt compelled to prove, in the *Jamʿ bayn raʾyay al-ḥakīmayn*, that the doctrines of the great philosophers, Plato and Aristotle, were not really contradictory if properly understood, although he had otherwise rather emphasized their difference.

Unlike most of Fārābī's work's, the *Jamʿ* contains

took the life-time *engagement* and scholarly work of that most unusual among "Western Orientalists," Henry Corbin, to change the degree of awareness in the West considerably. As a result, it is not an infrequent experience in Paris bookshops nowadays to be encouraged to "read Sohrevardi as one reads Kant", for example.

In Iran, on the other hand, intellectuals have been calling for some time now for an increased awareness of the foundations of modern and even post-modern thought as developed in the West.

Of course the process of reception and creative adaptation referred to above has never been going on without raising serious questions and problems. To be sure, a significant attempt to bridge the gap between Athens and Jerusalem through philosophical interpretation of Scripture had already been made at the very beginning of the Christian era by the Jewish philosopher Philo of Alexandria, and polytheistic Neoplatonism of late Antiquity had already been transformed by oriental Christianity into a form acceptable to monotheists before the coming of Islam. But tensions and contradictions between revealed religion and human reason, or between their respective representatives in various settings, would of course subsist and manifest themselves in numerous ways. In the classical Islamic world, one issue debated from early on was the very modern

is well-known, the highlights of this reception process were two translation movements: the translations from Greek and Syriac into Arabic, done mainly by oriental Christians sponsored in the 8th and early 9th centuries by the 'Abbāsid caliphs of Baghdād, and, some four centuries later, the translations from Arabic into Hebrew and Latin, which were facilitated by the then still relatively easy coexistence of Muslims, Jews and Christians in Spain, and were in their turn to influence the coming about of the European Renaissance.

What was not so well-known until quite recently is that philosophy received a new impulse at the time not only in the West, but also in the East, and eventually found its way there to a kind of Renaissance, too, namely, what has been called the "Shī'ite Renaissance" of Şafawid Iran. While the classics of "Arabic philosophy," as it used to be known, Al-Fārābī, Avicenna (Ibn Sīnā) and, above all, Averroes (Ibn Rushd) of Cordoba, were certainly familiar names to students of philosophy in general, the same could not be said about Suhrawardī, Averroes' Eastern contemporary, let alone Mīr Dāmād and Mullā Şadrā, the pillars of the "school of Işfahān" in the first half of the 17th century. In fact, after some pioneering efforts by Max Horten and a few others who questioned the habitual way of presenting the history of philosophy in the first half of the past century, it

Gottes ist der Orient!
Gottes ist der Okzident!
Nord - und südliches Gelände
Ruht im Frieden seiner Hände

The above verses from Goethe's celebrated *Divan*, which are in fact a free rendering of the Qur'anic Verse 2:115 (109) by the German poet, may well serve as a reminder of universal values at a time when, despite the phenomenon called "globalization," East and West and North and South threaten to drive further apart than ever. In such a situation it is of particular importance that the common heritage of Orient and Occident be brought to mind again. At the same time, the differentiating factors that have contributed since Antiquity to the shaping of an "Eastern" and a "Western" consciousness will have to be thought about in some depth, especially when a true dialogue of civilizations is called for.

Surely the most important elements of the common heritage of Orient and Occident are monotheism on one hand, and the philosophical tradition on the other, that is to say, the systematic way of doing philosophy that was inherited from the Greeks by Jews, Christians and Muslims, and creatively adapted by them to their respective needs. As

23. *Pure Science from safavid to the establishment of Dar Al-fonoon*, Compiled by Mehdi Mohaghegh. Tehran: SACWD, 2005.

24. Sabzavârî, H. M. Hâdî. *Sharh-i Nebrâs al-Hudâ* (A Commentary on the Light of Guidance), Edited with introduction by Dr. S. Sadr al-Dîn Tâherî. Tehran: SACWD, 2005.

25. Dabîrân Kâtibî-ye Qazwînî, Najm al-Dîn, *Hikmat Al'ain*, Edited by 'Abbâs Şadrî. Tehran: SACWD, 2005.

26. *Fakhr al-Dîn al-Râzî, A Commentay on Avicenâ's al-Ishârât wa al-Tanbîhât*, Vol I Logic , Edited with introduction by AliRezâ Najafzâda. Tehran: SACWD, 2005.

27. *Fakhr al-Dîn al-Râzî, A Commentay on Avicenâ's al-Ishârât wa al-Tanbîhât*, Vol II, Edited with introduction by AliRezâ Najafzâda. Tehran: SACWD, 2005, Vol 2, Falsafa (Tabî'îyyât-Ilâhiyyât) va 'Irfân, Edited with an introduction by Ali Rezâ Najafzâdeh. Tehran: SACWD, 2005.

28. Al-Huseinî, Mîr Muhammad Bâqir. Known as mîr Dâmâd (*Musannafât-i Mir-i Dâmâd. v.II*) *al-'ufuq al-Mubîn*, edited by Abdollah Nourânî. Tehran: SACWD, 2006.

29. Akhgar Haidarabadi, Qâsim 'Ali. *Nihâyat al-Zuhûr* (Persian Commentary on Suhrawardî's Hayâkil al-Nûr), Edited with introduction and notes by M.Karîmî Zanjânî Asl. Tehran: SACWD, 2006.

30. Hassan b. Shahîd-i Thâni, Zein al-Din, *Avâmir va navâhî* (Command and prohibitions) form Ma^câlîm al-Din, With an Arabic-English glossary and a translated article by R. Brunschvig, Edited by M. Mohaghegh. Tehran: SACWD, 2006.

31. Nourânî, Abdollah. *Divine wisdom in Persian texts*. Tehran: SACWD, 2006.

edited with an introduction and notes by M. Karîmî Zanjânî Asl. Tehran: SACWD, 2004.

16. 'Abd al-Razzâq Kâshânî, *Sharh-i Fusûs al-Hikam* (*Commentary on Ibn al- 'Arabî's Fusûs al-Hikam*), edited with an introduction and notes by Majîd Hadîzada. Tehran: SACWD, 2004.

17. 'Alî Ibn Abî-Tâlib. *Dîwân attributed to Hazrat 'Alî b. Abî Tâlib*, with a Persian translation in poetry by Mawlânâ Shawqi, a poet of the ninth century AH, edited with introduction and notes by Maryam Rawzâtîyân. Tehran: SACWD, 2004.

18. Ibn Sînâ, Hussein Ibn Abdullah. *Ibn-i Sînâ 's (Avicenna) al-Shifâ' (Metaphysics)*, with marginal notes by Mullâ Sadrâ, Mîrdâmâd, A'lavî, Khunsarî, Sabzavârî and others, edited with introduction and notes by Dr. Hâmed Nâjî Isfahânî. Tehran: SACWD, 2004.

19. Nairizî Shîrâzî, Qutb al-dîn Muhammad. *Qasida ye 'Ishqiyya (Ode on divine love)*, edited with introduction and notes by Muhammad Rezâ Zakir Abbas Alî. Tehran: SACWD, 2004.

20. Mûsavî, Hâkîm Muhammad Baqir. *Dârûhâ yi Qalbî (A Persian translation of al-Adwîat al-Qalbiyya of Ibn i Sînâ)*, edited with introduction and notes by Hussein Razavî Burqa'î. Tehran: SACWD, 2004.

21. Sabzavârî, H. M. H. *Hâdi al-Muzillîn (Guide for the perplexed)*, edited with an introduction and notes by Alî Owjabî. Tehran: SACWD, 2004.

22. *Papers Presented at The International Colloquium on Cordoba and Isfahan Two School of Islamic Philosophy*, Edited by S. Ali Asqar Mir Bagherifard, Assisted by Fatemeh Bostân Shîrîn. Tehran: SACWD, 2005.

Fusûs al-Hikma with al-Shanbgazânî's commentary and Mir Dâmâd's notes, edited by Ali Owjabî. Tehran: SACWD, 2003.

8. Mutahhar-i Hillî, Hassan b. Yûsuf. *Risâla Sa'diyya*, translated into Persian by Sultân Hossein Istarâbâdî, edited by Ali Owjabî. Tehran: SACWD, 2003.

9. Nûrbakhsh, Baha' al-Dawla. *Hadîyyat al-khair (A gift of goodness): a mystical commentary on the Prophet's tradition and sayings*, edited with an introduction by S. Mohammad Imâdî Hâ'irî. Tehran: SACWD, 2003.

10. Aşşâr Tehrani, Sayyid Muhammad Kâzim. *Selected problems of metaphysics*, edited by Manouchehr Sadoughî Sohâ. Tehran: SACWD, 2003.

11. Tamîmî Sabzavârî, Alî b. Muhammad. *Zakhîrat al-Âkhira (Provisions for the hereafter) with a number of old shî'î prayers*, edited with an introduction by S. Mohammad Imâdî Hâ'irî. Tehran: SACWD, 2003.

12. Al-Isfarâyînî al-Nîshâbûrî, Fakhr al-dîn. *Sharh Kitâb al-Najât (Commentary on the Metaphysics of Ibn Sînâ's Kitâb al-Najât)*, edited with an introduction by Dr. Hâmed Nâjî Isfahânî. Tehran: SACWD, 2004.

13. Shahrîstânî Mûsavî, M. B. *Durr-i Thamîn (Precious pearl: Persian translation of Hilli's Kashf al-Yaqîn)*, edited by Alî Owjabî. Tehran: SACWD, 2004.

14. Hasan Salmâsî, Abu Ali. *Al-Risâla al-Sharafiyya (Treatise on the Classification of Science)*, edited with an introduction by H. Nûrânî Nedjâd and M. Karîmî Zanjânî Asl. Tehran: SACWD, 2004.

15. Al-Baghdâdî, Sa'd b. Mansûr (Ibn-i Kammûna), *Tanqîh al-Abhath li al-Milal al-Thalath (Pure arguments on three religions)*,

Publications
of the
International Colloquium on
Cordoba and Isfahan

1. Alawî Amilî, Muhammad Ashraf. *Ilâqat al-Tajrîd (Persian commentary on Tajrîd al-Itiqâd)* v.1, edited with introduction and notes by Dr. Hâmed Nâjî Isfahânî. Tehran: Society for the Appreciation of Cultural Works and Dignitaries (SACWD), 2002.

2. Alawî Amilî, Muhammad Ashraf. *Ilâqat al-Tajrîd (Persian commentary on Tajrîd al-Itiqâd)* v.2, edited with introduction and notes by Dr. Hâmed Nâjî Isfahânî. Tehran: SACWD, 2002.

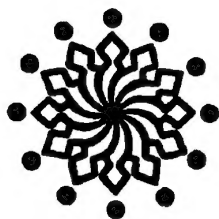
3. Sabzavârî, Hâjj Mullâ Hâdî. *Al-Râh al-Qarâh*, edited with introduction and notes by Majîd Hâdizâda. Tehran: SACWD, 2002.

4. Kâshânî, Muhammad b. Muhammad Zamân. *Mir'ât al-Azmân (Mirror of times)*, edited with introduction and notes by Mehdî Dehbâshî. Tehran: SACWD, 2002.

5. 'Uzlati Khalkhâlî, Adham. *Rasâ'il-i Fârsî Adham-i Khalkhâlî. v.1: fourteen treatises in Persian on creeds, ethics and mysticism*, edited by Abdollah Nourânî. Tehran: SACWD, 2003.

6. Al-Huseinî, Mîr Muhammad Bâqir. *Musannafât-i Mir-i Dâmâd. v.1: treatises, letters and ijâzas*, edited by Abdollah Nourânî. Tehran: SACWD, 2003.

7. Al-Fârâbî, Abu Nasr Muhammad b. Muhammad b. Tûrkhân.



**Society for the
Appreciation of Cultural
Works and Dignitaries**



University of Tehran

**Publications
of the

International Colloquium on
Cordoba and Isfahan
Two Schools of Islamic Philosophy
Isfahan 27-29 April 2002**

(31)

**under the supervision of
Mehdi Mohaghegh**

**Society for the Appreciation of Cultural Works and Dignitaries
Institute of Islamic Studies Tehran - McGill Universities**

Tehran 2006

Divine Wisdom in Persian Texts

Collected and Edited

by

Abdollah Nourânî

Tehran 2006

Divine Wisdom in Persian Texts

Collected and Edited

by

Abdollah Nourâti

Tehran 2006